Traducción de
MARCOS MAYER

Revisión de
ANDREA BRAVERMAN

FRANÇOISE HÉRITIER

MASCULINO/FEMENINO II

Disolver la jerarquía



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

México - Argentina - Brasil - Chile - Colombia - España
Estados Unidos de América - Guatemala - Perú - Venezuela

Primera edición, 2007

Héritier, Françoise
Masculino/Femenino II : disolver la jerarquía - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2007.
380 p. ; 21x13,5 cm. (Antropología)

Traducido por: Marcos Mayer
ISBN 978-950-557-709-5

1. Antropología Social. 2. Antropología Cultural. I. Mayer, Marcos trad. II. Título
CDD 306

Ilustración y armado de tapa: Juan Balaguer

Título original: *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*
ISBN original: 2-7381-1090-8

ISBN 978-950-557-709-5

Impreso en la Argentina – *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

Introducción. Lo femenino vivo 11

Primera parte
IDEAS RECIBIDAS QUE SIGUEN VIGENTES

I. La cabeza de las mujeres 31
II. Del peligro de las mujeres.. 45
III. De la violencia de las mujeres. Invariancia, permanencia e inestabilidad.. 67
IV. El punto ciego de Simone de Beauvoir. Después de la revolución neolítica 89

Segunda parte
CRÍTICA

I. Privilegio de la maternidad y dominación masculina 111
II. Cuestiones de género y derechos de las mujeres................ 137
III. La diferencia de los sexos en el "extravío contemporáneo" 173

Tercera parte
SOLUCIONES Y BLOQUEOS

I. Las fabricaciones posibles y pensables de un producto humano 187
II. La anticoncepción. Hacia una nueva relación de las categorías de lo masculino y lo femenino 209
III. ¿Debe la democracia representar a las mujeres en tanto mujeres? 227

IV. Obstáculos y bloqueos. Del uso del cuerpo de las mujeres 249
V. Obstáculos y bloqueos. La maternidad, el trabajo y lo doméstico 307

Conclusión 339
Bibliografía 343



A mi madre

INTRODUCCIÓN

LO FEMENINO VIVO

En 1996 publiqué *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia* en Odile Jacob. No se trataba sólo de una constatación sociológica de la situación de dominación de las mujeres en el mundo –brutal y absoluta en ciertos lugares, más enmascarada en otros, como el mundo occidental contemporáneo–, sino de reflexionar, en mi condición de antropóloga, sobre el *pensamiento de la diferencia*, es decir, sobre la manera en que la diferencia entre los sexos, que no implica absolutamente ninguna jerarquía, ha sido pensada en las diversas sociedades del mundo desde los comienzos de los tiempos. Esto me hizo ir en busca de las condiciones necesarias que llevaron a los hombres de todas partes a conceptuar y traducir esta simple diferencia como jerarquía, siempre orientada en el mismo sentido. Regresaré sobre el conjunto de los mecanismos que ya he puesto a la luz. No obstante, aún me quedaban dos grandes insatisfacciones.

INSATISFACCIONES

La primera nacía del hecho de que en mi argumentación retrospectiva, poco a poco, la fuente última de esta jerarquía en la representación de la diferencia, fundada en las características concretas y objetivas de la producción de los cuerpos, se hallaba en que las mujeres pierden su sangre sin poder impedirlo, mientras que los hombres pierden la suya voluntariamente (o accidentalmente) en operaciones consentidas. Pero eso supone, cualquier reflexión que se

huga, que ya existía en los espíritus un simbolismo de jerarquización donde el carácter "activo" tenía un valor superior al carácter "pasivo", sufrido. Pero esta operación de valorización simbólica jerarquizada normalmente es sólo el efecto de la observación de la diferencia sexuada y no algo previo a esa observación, la cual está en efecto en el origen de las categorizaciones binarias, tanto abstractas como concretas, que nos sirven para pensar. Sin embargo, para explicar esta valorización jerárquica, yo situaba concretamente a la dominación en el cuerpo y no sólo en el espíritu, y específicamente en la fecundidad femenina, para encontrar la razón por la cual los hombres recurrieron a una apropiación individual clara y duradera de esa facultad que es el atributo de lo femenino, realizada jurídicamente por medio de esas transacciones entre hombres que son las leyes del intercambio matrimonial y del casamiento. Apropiación que implicaba en un solo movimiento la pérdida de la libertad para las mujeres. ¿Pero no era preciso ir un poco más lejos?

La segunda insatisfacción se debía al cuadro global, o a las mismas causas que históricamente producen los mismos efectos en todo el mundo habitado, pero también, como se puede suponer, en la actualidad. Ese cuadro global ofrecía una estructura terriblemente apremiante, de la que parecía difícil escapar. Me lo reprocho. Me he preguntado dónde podía encontrar una palanca tan fuerte que permitiera, no invertir la jerarquía actual, lo que no tendría el menor sentido, sino llegar progresivamente a la igualdad no sólo en la práctica sino y sobre todo en los espíritus.

Por lo tanto seguí reflexionando en esa cuestión y espero haber progresado. Este libro, que es en cierto modo un tomo II, tiene como subtítulo *Disolver la jerarquía*. Pensé en titularlo *Soluciones de la jerarquía* debido a la multiplicidad de sentidos de la palabra "solución": resolución de un problema, disolución de un obstáculo, y también por la expresión "solución de continuidad", corte definitivo e irreparable. Pero parece que esta riqueza no podría ser comprendida directamente por el lector. *Disolver la jerarquía* es, desde este punto de vista, un título más eficaz, pues suena como un programa. Si

El pensamiento de la diferencia establecía una constatación, *Disolver la jerarquía* apunta a los desafíos de los tiempos por venir.

¿Por qué razones la humanidad en su conjunto ha desarrollado sistemas de pensamiento que valorizan lo masculino y desvalorizan lo femenino, y traduce estos sistemas de pensamiento en acciones y situaciones concretas? ¿Por qué la situación de las mujeres está minimizada, desvalorizada u oprimida de una manera que puede denominarse *universal*, si el sexo femenino es una de las dos formas que revisten la humanidad y el sexo, y si, de hecho, su "inferioridad social" no es un dato biológicamente fundado? Se observan muchas variantes: la situación de las mujeres y su representación social no son idénticas si se compara a los kua de Kalahari con los himbas de Namibia,[1] o si se toma el trabajo de comparar a los tuaregs y los han de China. Algunos pueblos, como los kua y los tuaregs, presentan sistemas de complementariedad que aparentemente no se relacionan con la jerarquía y la opresión, aun cuando la supremacía masculina se ve, en unos, en la valorización de la distribución de las tareas y, entre los otros, en la imposibilidad de las mujeres de alcanzar un estatus que las convierta en depositarias del honor de los hombres.

¿Una esencial debilidad femenina?

Una razón que generalmente se esgrime es la vulnerabilidad del cuerpo femenino durante el embarazo, el amamantamiento y la crianza de los niños. Se trata de una explicación a la que por cierto hay que tener en cuenta, pero que no resulta suficiente y ni siquiera es única: no hay una relación de causa y efecto entre la fragilidad de esos momentos particulares y la dependencia absoluta del sexo femenino con respecto al sexo masculino en todas las etapas de la vida, independientemente de cuáles sean o pudieran ser las activi-

[1] Carlos Valiente Noailles, *Kua et Himba. Deux peuples traditionnels du Botswana et de Namibie face au nouveau millénaire*, Ginebra, Musée d'Ethnographie, 2001.

dades y competencias de los individuos. Si ella demanda protección, la fragilidad no implica *ipso facto* la sujeción.

Tras esta explicación naturalista y funcionalista, cuestionemos otros dos razonamientos de larga data. En principio, la ilusión esencialista: habría una naturaleza, una "esencia" femenina imperfecta que justificaría la sumisión del género femenino. Sustituyamos esta explicación ilusoria y tenaz por la idea de la manipulación simbólica de los datos concretos y visibles a fin de construir lo real tal como queremos verlo. El segundo razonamiento explica la dominación por la violencia, por el uso únicamente de la fuerza para la opresión física. Esta explicación pretende reforzarse mediante la creencia de que existió un tiempo histórico en el que las mujeres habrían tenido el poder (matriarcado primitivo), y habrían sido despojadas de éste por la fuerza y a menudo debido a su incompetencia. Pero se trata de mitos que explican lo que se observa apelando a un estado anterior que fue necesario invertir para que exista el estado actual. Históricamente, y ya no míticamente, han existido períodos en que la fecundidad femenina era reverenciada y excluía cualquier otro determinante de lo femenino, pero eso no implicaba igualdad de estatus ni a fortiori su inversión. Colocar a la madre en el lugar de la mujer implica asignar a ésta una única función que anula a la persona que hay en ella.

Estas tres explicaciones suelen estar asociadas: la imperfección de la naturaleza femenina –que incluye la debilidad física– sería la causa tanto del fracaso del matriarcado como de la violencia ejercida por los hombres para controlar esta imperfección. Y esto es así a pesar de las contradicciones internas que es posible descubrir. En efecto, si las mujeres, por su naturaleza esencial, son débiles e imperfectas, no se sabe cuál es el motivo de la violencia por parte de los hombres para despojarlas de un poder que habrían tenido y dominarlas, pues resulta altamente improbable que estas debilidades esenciales les hubieran permitido alguna vez adquirir un estatus dominante. La combinación de las tres explicaciones arrastra en germen la inanidad de cada una de ellas.

Una visión muy arcaica

La desigualdad no es un efecto de la naturaleza. Ella fue instaurada por la simbolización desde tiempos inmemoriales de la especie humana, a partir de la observación y de la interpretación de hechos biológicos notables. Esta simbolización es fundadora del orden social y de las discrepancias mentales que siguen vigentes, aún en las sociedades más desarrolladas. Es una visión muy arcaica, que sin embargo no es inalterable. Muy arcaica porque depende de un trabajo de elaboración realizado por nuestros lejanos ancestros durante el proceso de hominización, a partir de los datos que les proveía su único medio de observación: los sentidos. Pues las representaciones tienen larga vida, y funcionan en nuestras mentes sin que necesitemos convocarlas ni reflexionar sobre ellas. Las recibimos dispersas durante nuestra infancia y las transmitimos de la misma manera. ¿Son por lo tanto imposibles de erradicar? No. Los datos de la realidad han cambiado porque los medios de observación han cambiado, muy recientemente por cierto. Los gametos aparecieron bajo el microscopio a finales del siglo XVIII, y los genes, en estas últimas décadas. Ellos son, como veremos, conocimientos fundamentales para el cambio actual y futuro de las relaciones simbólicas de lo masculino y lo femenino. Siempre que tomemos conciencia de las razones por las cuales estas nuevas maneras de concebir lo humano tienen una relación de dependencia en el núcleo de la pareja masculino/femenino. Y siempre que comprendamos también cómo pueden servir para desanudar la relación tradicional de esa pareja, priorizando el aporte de las células procreadoras. Y con la condición, finalmente, de luchar individual y colectivamente contra los privilegios de un pensamiento adquirido a partir de las observaciones realizadas por nuestros lejanos ancestros y reiteradas desde entonces.

Estas observaciones estaban fundadas en lo que era posible observar con sus sentidos dentro de su medio más cercano. El pensamiento naciente durante los milenios en que se desarrolló la especie *Homo Sapiens* tiene su auge a partir de esas observaciones y de la ne-

cesidad de darles un sentido; a partir de la primera operación que consiste en aparearse y clasificar. Los objetos se manipulan y se aparean a partir de la constatación de sus características. Los objetos vivientes que este *Homo* observa a lo largo del tiempo y mientras se desarrolla son, en principio, él mismo y sus congéneres –con sus características particulares: estatura, peso, vellosidad, forma, color, etc.–, y todos los animales observables a simple vista que lo rodean. La clasificación tropieza en un mismo hecho: todas las especies, por más disímiles que sean, entre ellas y en su propio seno, comparten una misma constante, ni manejable ni discutible: la diferencia sexuada, con los mismos componentes anatómicos y fisiológicos y la producción de humores diferenciados.

Lo idéntico y lo diferente...

En lo idéntico y lo diferente veo la base objetiva e indiscutible de un sistema global de clasificación desde el punto de vista del sujeto hablante. Esta categorización de base dualista es en mi opinión el resultado de la observación preliminar de la diferencia sexuada sobre la cual la voluntad humana no tiene influencia. Está en el núcleo de todos los sistemas de pensamiento, en todas las sociedades. En efecto, todas funcionan con categorías dualistas, oposiciones binarias concretas o abstractas, que se hallan, sobre todo las concretas, connotadas por el signo de lo masculino y lo femenino. Esta universalidad, sean cuales fueren los principios humanos originales, se basa en un mismo motivo, que no reside sólo en un circuito cerebral natural –que sería el mismo para todos–, sino también en el efecto que producen las constantes observadas en la propia constitución de ese circuito. Sin duda, si no estuviéramos sexuados y sometidos a esa forma particular de reproducción que es la procreación, pensaríamos de modo diferente. La aprehensión intelectual de la diferencia sexuada sería así concomitante con la expresión misma de todo pensamiento.

Por lo tanto, las características masculinas y femeninas en nuestra cultura quedan connotadas, alternativamente, en las habituales oposiciones siguientes: calor/frío, seco/húmedo, activo/pasivo, rugoso/liso, duro/blando, sano/enfermo, rápido/lento, fuerte/débil, belicoso/pacífico, competente/incompetente, claro/oscuro, móvil/inmóvil, exterior/interior, superior/inferior, aventurero/hogareño, etc.; pero también abstracto/concreto, teórico/empírico, trascendente/inmanente, cultural/natural, etcétera.

Dicho esto, en esas oposiciones no hay otra cosa que el reconocimiento de la alteridad, de la diferencia dual. ¿Por qué la jerarquía, signo de la desigualdad, se ha insinuado en el corazón de este banal equilibrio que consiste en pares opuestos de términos antitéticos que deberían tener el mismo valor? ¿Y por qué esta jerarquía se instaura de manera tal que, de modo sistemático, las categorías señaladas como propias de lo masculino son superiores a las demás? El orden de las categorías puede variar según las sociedades –es el caso, por ejemplo, de activo/pasivo o de Sol/Luna–, pero la valorización es siempre masculina mientras, en el mismo par, se traslada objetivamente de un término a otro.

...Y LA VALENCIA DIFERENCIAL DE LOS SEXOS

Antes de intentar responder a estas preguntas, interroguémonos en principio sobre la instauración de lo que he denominado la "valencia diferencial de los sexos": el poder de un sexo sobre el otro o la valorización de uno y la desvalorización del otro. Tal como lo he manifestado en el estudio de los sistemas de parentesco,[2] la valencia diferencial de los sexos hace que la relación masculino/femenino se construya en general sobre el modelo padre/hijo, mayor/menor y, más globalmente, sobre el modelo anterior/posterior –en el que la anterioridad implica superioridad y autoridad, según el principio de la diferencia

[2] Françoise Héritier, *L'Exercice de la parenté*, París, Seuil/Gallimard, 1981.

generacional–, y no sobre el simple modelo de la complementariedad. La valencia está allí, presente, en el momento en que según la teoría lévi-straussiana se instalan los fundamentos de lo social: la prohibición del incesto, la exogamia, el vínculo legal que unifica a los grupos (matrimonio) y la distribución sexual de las tareas. Sobre la base de la observación etnológica de hechos que no muestran realmente excepciones, Lévi-Strauss presenta la prohibición del incesto como una renuncia por parte de los hombres a usar sexualmente y con fines reproductivos a sus hijas y hermanas en sus grupos de consanguinidad, para cambiarlas por las de otros hombres que pertenecen a otros grupos, estableciendo así las premisas de una vida social pacífica y regulada.[3] Pero, para que los hombres intercambien entre sí a las hijas de sus respectivos grupos, era necesario que a partir de ese momento tuvieran el derecho reconocido y el poder de hacerlo. Si la valencia diferencial de los sexos no hubiera estado allí en ese momento, legitimando esta dominación, deberíamos observar sociedades en las que el intercambio funcionara equitativamente en los dos sentidos y para los dos sexos, siguiendo reglas diversas que podríamos suponer naturales. Por lo tanto, la valencia diferencial de los sexos está presente en el origen de lo social. En mi opinión, sin este enlace, las otras condiciones de lo social citadas más abajo, y que funcionan hasta nuestros días, no habrían podido instaurarse.

Un núcleo duro de observaciones primordiales

Es igualmente importante tener presente que hay otros elementos en el núcleo duro y primordial de las observaciones de nuestros lejanos ancestros: la vida va acompañada de la muerte; el calor de la sangre connota la vida, y la sangre perdida por las mujeres señala

[3] Claude Lévi-Strauss, "La famille", en *Annales de l'Université d'Abidjan*, t. III, serie F, 1971 [trad. esp.: "La familia", en H. L. Shapiro (ed.), *Hombre, cultura y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975].

que su temperatura es menor en relación con la de los hombres; es necesaria la copulación para que haya nacimientos; no todos los actos sexuales son necesariamente fecundos; los padres preceden a los hijos y los mayores a los menores; las mujeres se reproducen de manera idéntica, pero tienen también la exorbitante capacidad de producir cuerpos diferentes a los suyos. Y aún hay más.

Vayamos ahora a la primera pregunta: la de la instauración de una jerarquía en las principales categorías que sirven para hablar sobre lo idéntico y lo diferente. Una respuesta, parcial, descansa en el hecho de que la noción de equilibrio es abstracta, no existe en la naturaleza y, por lo tanto, es objeto de búsquedas constantes. Por esta razón, las categorías dualistas siempre tienen un valor desigual.

Para responder a la segunda pregunta, la de la valorización sistemática de lo masculino, recuerdo que en primer lugar pensé que la fuente de la jerarquía se encontraba implícita en la observación de ciertas características de la diferencia. Sería negado, entonces, el valor de lo femenino porque las pérdidas menstruales de sangre sólo pueden ser soportadas, mientras que el valor de lo masculino depende de la capacidad voluntaria de influir o no sobre los fenómenos biológicos: hacer sangrar o hacerse sangrar.[4] Pero eso es plantear que la valorización de la voluntad (masculina) sobre la pasividad (femenina) es preexistente. Así, aun cuando se pueda seguir sosteniendo este argumento psicológico, ya que es evidente que las clasificaciones intelectuales no pueden estar desprovistas de afectos y emociones, no resulta sin embargo un motor eficaz.

A la luz de la etnología, de la filosofía antigua, de las literaturas tradicionales, se comprueba la existencia de un sistema social de apropiación de las mujeres por parte de sus padres y hermanos –que disponen de ellas para procurarse esposas–, y legitiman este sistema, de los aparatos de pensamiento que, de un modo conceptual, des-

[4] Françoise Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, París, Odile Jacob, 1996 [trad. esp.: *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel, 1996].

pojan a las mujeres de su extraño poder procreador de niños de ambos sexos. Les otorga a los hombres el papel protagónico. Prácticamente no existe una sociedad que suponga que la procreación proviene total y exclusivamente de las mujeres. En cambio, incluso en las sociedades de derecho matrilineal, la mujer suele quedar reducida al rol del continente (una matriz) o de vehículo –lugar de pasaje, a veces luminoso, como es el caso de la imagen de Jesús concebido por la oreja y eyectado simultáneamente por el costado de María–. Lo más frecuente es que se represente a la procreación como un aporte compartido, aun cuando el más valorado provenga del hombre. Tomemos el caso de Aristóteles: él demuestra que la mujer no sería más que materia y proliferaría de manera anárquica y monstruosa si no fuera dominada y controlada por la fuerza del *pneuma* del esperma masculino, que aporta la vida, el aliento, el espíritu, la forma humana, la identidad, los valores nobles y opuestos a la opaca materia femenina indiferenciada.[5] Esta manera de pensar, que se elaboró a partir de las creencias de la época, no es un *hápax*.

Esta idea reaparece en formas más o menos similares en las sociedades tradicionales. Estos sistemas ideológicos de desposeimiento van acompañados de una teorización refinada de los humores del cuerpo (su naturaleza, su rol, su producción), de la relación entre el calor y el frío del organismo, de los tipos de alimentación o estilo de vida que pueden influenciar y mejorar el resultado del acto procreador.

La importancia y la cuasi universalidad de estas representaciones que despojan a las mujeres de su fecundidad animal demostraban con claridad que el motor de la jerarquía se hallaba allí: en la apropiación de la fecundidad y en su reparto entre los hombres. Las mujeres fueron consideradas como el bien más necesario para la supervivencia del grupo. Sin reproductoras no hay futuro. Dado el tiempo necesario para la fabricación *in utero*, la crianza y el aprendizaje de la autonomía física, se imponía una conclusión: hacía fal-

[5] Aristóteles, *De la génération des animaux*, París, Les Belles Lettres, 1961 [trad. esp.: *Historia de los animales*, Madrid, Akal, 1999].

ta además que los hombres se apropiaran de las mujeres para no correr el riesgo de que el fruto codiciado se escapara con otro, del mismo modo que el intercambio entre grupos asociados era necesario para no correr el riesgo de morir en las incursiones de depredación cuando faltaban mujeres en el seno del grupo. El rapto permanente de las sabinas es un deporte mortal. El etnólogo británico Edward Tylor tenía razón cuando declaraba a finales del siglo XIX que la humanidad debió elegir muy pronto entre casarse o dejarse matar fuera del grupo.[6] La regla social de la exogamia convirtió al intercambio de estos "recursos humanos" tan útiles en un deporte tan apasionado y estratégico como la guerra o la depredación, sin que las mujeres perdieran en el asunto su carácter de botín. La raptada –el botín, el objeto de intercambio y manipulación– jamás fue considerada como una socia que tiene los mismos derechos del que la posee o del que puede disponer de ella según su voluntad. Por lo tanto, el gran recurso de esta apropiación, para que resulte totalmente eficaz, es la negación de la capacidad femenina de la procreación. Esta negación opera en la base de los sistemas conceptuales relativos a la procreación que justifican la apropiación de las mujeres por una inversión de sus causalidades, su exlusión de aquellas tareas que el orden social considera nobles y el establecimiento de un conjunto de juicios de valor fundados en la denigración. Estos juicios siguen vigentes hasta hoy, incluso en nuestras propias sociedades.

Se ve así que los elementos para reflexionar sobre las observaciones del núcleo duro primordial han jugado un rol fundamental en este desposeimiento infligido a las mujeres. El primer elemento procede de la necesidad de encontrar una razón a esta capacidad de las mujeres, a la que hemos llamado "exorbitante", de producir niños de ambos sexos, es decir, de poder hacer no sólo lo idéntico sino también lo diferente. ¿Cómo es esto posible? Es una cuestión esencial pa-

[6] Edward B. Tylor, "On the method of investigating the development of institutions, applied to laws of marriage and descent", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, núm. 18, 1889, pp. 245-272.

ra la humanidad que ignoraba el encuentro de los gametos. Una respuesta se impone en la gran mayoría de los casos en los que la ideología no hace del sexo del niño un efecto de la voluntad de un poder extra-humano: si las mujeres conciben hijos, éste es el indicio de que son puestos en ellas por el esperma masculino. Ellas no hacen más que abrigar y dar a luz. En rasgos generales, ésta es la teoría aristotélica: una relación exitosa es aquella en la que el esperma impone lo masculino a una materia femenina que de otro modo se reproduciría de manera idéntica. Para Aristóteles, el nacimiento de hijas es la primera atrocidad, rubrica el fracaso de lo masculino ante una prueba de fuerza que se renueva constantemente debido a déficits particulares en función de la edad (demasiado joven, demasiado viejo), del tiempo, de la alimentación, de la posición, etcétera.

El otro elemento agravante de esta reflexión es la deducción, también universal, de que si únicamente las mujeres son capaces de cobijar y dar a luz, también son las únicas responsables de la esterilidad. A veces, esa mala predisposición femenina, que sería consustancial y natural, debe ser forzada y obligada por la potencia masculina. Así piensan, por ejemplo, los indios navajos.[7]

Un paso más: los hombres no pueden concebir a sus hijos

He dado un paso más, tanto a la luz de hechos etnográficos como del análisis del discurso. La necesidad de apropiarse de la fecundidad de las mujeres, de repartírselas entre los hombres, de encarcelarlas en sus tareas domésticas ligadas a la reproducción y al mantenimiento del grupo para, simultáneamente, desvalorizar esas tareas –obteniendo además el consentimiento de las mujeres, que están sujetas a su sumisión sobre todo porque se las mantiene en la ignorancia– no se de-

[7] Flora Bailey, "Some sex beliefs and practices in a navaho community", en *American Archeology and Ethnology Papers*, vol. 40, Cambridge, Massachusetts, Peabody Museum, 1950.

be tanto al privilegio de engendrar individuos de ambos sexos, sino a otra razón muy parecida y sin embargo diferente.

Para reproducirse como idéntico, el hombre está *obligado a pasar por el cuerpo de una mujer.* No puede hacerlo por sí mismo. Esta incapacidad es la que asegura el destino de la humanidad femenina. Se notará al pasar que la humillación femenina no está relacionada con la envidia del pene, sino con el escándalo que implica que las mujeres conciban a sus hijas mientras que los hombres no pueden concebir a sus hijos. Esta injusticia y este misterio están presentes en el origen de todo lo demás, que ha llegado de manera similar a los grupos humanos desde el origen de la humanidad y que hemos llamado la "dominación masculina".

EL PARAÍSO SIN ALTERIDAD

Hay pruebas de esto. En principio los numerosos mitos que plantean un mundo excelso al comienzo y luego pervertido. ¿Cuál era ese mundo excelso? Estaba compuesto de partes autónomas unisexuales –mujeres de un lado, hombres del otro–, donde todos gozaban de las mismas capacidades y de los mismos modos de vida. Cada grupo sexuado se reproducía a sí mismo, sólo, de manera idéntica. La armonía primitiva estaba en la ausencia de la alteridad, antes de quebrarse por un acontecimiento violento, una disrupción. En África occidental, por ejemplo, la disrupción es causada por el deseo de los hombres, una parte del relato que no tiene explicación y que los vuelve insatisfechos ante su pacífica condición. Ellos descubren el uso, evidentemente no reproductivo, que pueden hacer del cuerpo de aquellas mujeres que encuentran en sus peregrinaciones: una copulación por placer. Las mujeres aceptan. Entonces la deidad creadora se enoja y, tras algunos llamados al orden, obliga a los grupos unisexuales a vivir juntos a expensas de la bella armonía perdida, quitándoles además a los hombres la capacidad de cobijar y parir a sus hijos. Éste es el paraíso perdido.

Otros mitos, igualmente abundantes en otras regiones del mundo, dan cuenta de zonas residuales de una humanidad anterior a la actual, anterior al desastre de la vida en común y de la procreación sexuada. Se trata de islas de mujeres, perdidas en los océanos, descubiertas por un viajero extraviado, donde ellas continúan reproduciéndose entre sí, de un modo idéntico al de la partenogénesis o gracias a la inseminación del viento, el sol, las plantas...

Junto a estos mitos fundacionales, existen discursos mucho más actuales. Napoleón explica el no reconocimiento de los derechos civiles y políticos de las mujeres en el Código Civil por el hecho de que la mujer pertenece a su marido y de que su deber es darle hijos. En uno de sus discursos, Ali Bel Hadj, vicepresidente del Frente Islámico de Salvación (FIS) argelino, declara crudamente: "La mujer es una reproductora de hombres. No produce vínculos materiales sino esa cosa esencial que es *el* musulmán".[8] Está anulada la posibilidad de que una mujer engendre también hijas y musulmanas. En realidad, eso no cuenta. Se necesitan muchachas, por cierto, pero el cuerpo de la mujer (un femenino genérico como la materia aristotélica) es ese mal necesario por el que hay que pasar para concebir hombres y eventualmente otras mujeres, que no tienen otra realidad intrínseca que la de ser futuras reproductoras de hombres.

Un hijo a cualquier precio

Sabemos bien la importancia que muchos pueblos adjudican al nacimiento del hijo varón. Allí se mezcla la ideología. Cuando los individuos quieren hijos varones a toda costa, eso conduce a un fuerte déficit en nacimientos femeninos en aquellos países en que la demografía está severamente controlada, como en la India o en China (donde la *sex-ratio* [tasa de masculinidad] es actualmente de

[8] *Horizons*, 23 de febrero de 1989.

117 hombres por cada 100 mujeres). Este déficit se debe al aborto de los fetos que se identifican como femeninos en las ecografías, al asesinato de las niñas en el momento de su nacimiento o, incluso, a su abandono en los orfelinatos –que en Francia se conocen como refugios infantiles, es decir, de un modo neutral, aunque están poblados por el 98% de niñas y el 2% de niños cuya debilidad física o mental explica el abandono por parte de sus padres–. Pues las mujeres aceptan, por la fuerza de la ideología y por cómo la interiorizan, un sistema que las pone al servicio de la procreación de lo masculino. Recientemente, un programa televisivo sobre nacimientos en Rusia mostraba a mujeres que aún esperaban tener un niño "para darle placer a sus maridos" pues "la familia quiere un niño. Un hijo es el heredero".[9] En pocas palabras, está todo dicho.

Así, el destino de las mujeres habría estado marcado desde el origen del pensamiento consciente, por un lado, por la observación de la diferencia sexuada que condiciona la aparición del pensamiento de categorías binarias, jerarquizadas y valorizadas porque son connotadas respectivamente por los signos de lo masculino y lo femenino y, por otro lado, por el hecho de que los hombres deben pasar por las mujeres para reproducir a su igual, lo que implica la apropiación y el avasallamiento de estas últimas a esta tarea, y su inferiorización.

UNA PALANCA ESENCIAL: EL DERECHO A LA ANTICONCEPCIÓN

¿Cuál es entonces la palanca lo suficientemente fuerte para salir de este engranaje? La conclusión se impone rápidamente. Si las mujeres han sido puestas bajo tutela y privadas de su estatuto de personas jurídicamente autónomas –que es el de los hombres–, para ser confinadas en un estatuto impuesto de reproductoras, sólo devolviéndoles la libertad en este terreno ellas podrán obtener al mismo

[9] *Le Monde*, 13-14 de mayo de 2001.

tiempo dignidad y autonomía. El derecho a la anticoncepción, con todo lo que implica disponer de su cuerpo –consentimiento, derecho de elegir su cónyuge, derecho al divorcio regulado por ley y no por el simple repudio, prohibición de dar en matrimonio a las prepúberes, etc.–, constituye la palanca esencial porque actúa en el corazón mismo de la dominación. Es el primer paso: el resto, por necesario y significativo que sea –la reivindicación de la paridad política, la igualdad en el acceso a la enseñanza, la igualdad profesional, salarial y de promoción laboral, el respeto por sus pensamientos y sus costumbres, la distribución de tareas, etc.–, no puede tener un efecto significativo y duradero si este primer paso no es dado por todas las mujeres.

He aquí el argumento o, más aún, el mensaje esencial de este libro.

El libro está dividido en tres grandes partes. La primera –*Ideas recibidas que siguen vigentes*– examina algunos (y sólo algunos) grandes argumentos que todavía son utilizados en nuestras sociedades para legitimar una "inferioridad femenina": se trata en principio de la "La cabeza de las mujeres" y la búsqueda de significativas diferencias cerebrales y cognitivas que respalden esa inferioridad. "El peligro de las mujeres" es el que supuestamente proviene de ellas, como la imputación que se les hace, en África por ejemplo, por la contaminación de los hombres con el virus del SIDA y, recíproca pero no contradictoriamente, por la posibilidad de los hombres de liberarse del mal y del virus acostándose con niñas siempre que sean vírgenes e impúberes. Otros dos capítulos tratan de la violencia de las mujeres y de la relación inmanencia/trascendencia tal como subyace especialmente tras el pensamiento de Simone de Beauvoir.

La segunda parte –*Crítica*– realiza en tres capítulos la crítica de esta situación y no sólo plantea la cuestión de los derechos de la mujer sino del particular derecho de injerencia. O más aún, presenta una reflexión sobre el argumento de la diferencia cultural que se suele usar generalmente para rechazar de entrada cualquier injerencia en ese terreno. Ahora bien, allí no nada hay que sea específicamente cultural, en el sentido de que cada pueblo tendría, en efecto,

su manera propia y original de ver y construir esa relación, pero también una preocupación común, sin matices y masiva, por lo tanto política, por sostener una división y una jerarquía consideradas como fundamentales para mantener el funcionamiento de las sociedades basadas en el privilegio de los hombres.

La tercera parte –*Soluciones y bloqueos*– examina tres soluciones y dos bloqueos. La solución fantasmal basada en la acción de los hombres en materia de procreación y reproducción (¿qué sería, por ejemplo, de una sociedad en la que la reproducción se realizara exclusivamente a través de la clonación?); la solución reciente y fundamental de la anticoncepción, que transforma profunda y completamente la relación de las categorías de lo masculino y lo femenino, y finalmente, la cuestión de la paridad política tal como se la ha planteado desde el siglo XIX hasta hoy, especialmente a través de los debates que ha suscitado en Francia. Por último, los obstáculos: un capítulo está consagrado a la prostitución. Su idea central es que la prostitución que estigmatiza a las prostitutas y no a sus clientes es un efecto obligado de la omnipotencia concedida al hombre, de la ausencia íntima de freno a la pulsión sexual masculina y a su expresión (no se habla aquí de deseo amoroso). Finalmente, la idea subyacente es que el cuerpo de las mujeres, cuando no está apropiado y celosamente guardado por otro hombre, pertenece a todos. Violaciones, "alternadoras", prostitución son las traducciones de este conjunto de ideas que nunca se expresan claramente. Tomo partido, en este capítulo, contra la tendencia a banalizar la prostitución convirtiéndola en un trabajo como cualquier otro, tendencia legalizada en Alemania y en los Países Bajos. Está en curso una acción en Europa para extender jurídicamente esta noción a los países miembro. Esto sería un desastre, ya que hay una contradicción profunda entre esta legalización –que daría vía libre al derecho inalienable del hombre de satisfacer sin freno sus pulsiones sexuales– y la medida que otorga a las mujeres su dignidad, autonomía y el estatuto de persona al reconocer el derecho a la anticoncepción. El último capítulo trata de los ámbitos que quedan por conquistar en el

mundo laboral, el mundo doméstico, el del pensamiento y el de las representaciones, tal como se expresa especialmente en la publicidad, el cine, las artes, etc. Se ocupa también de la maternidad y del alcance de las experiencias modernas en el mundo no occidental. Este capítulo es naturalmente problemático. Abre el camino a nuevas investigaciones.

En este trabajo sobre el mundo contemporáneo he concedido un gran lugar a la prensa considerada como fuente de informaciones, de saberes, de representaciones y también como palabra tan digna de fe como la de los informantes en terreno.

Espero que se me permita agradecer aquí a tres personas cuyo sostén moral, comentarios intelectuales y ayuda práctica han sido para mí, de diversas maneras, necesarios y esenciales: Jeanne Bénichou, Élisabeth Graf y Catherine Izard, mi hija.

Primera parte

IDEAS RECIBIDAS QUE SIGUEN VIGENTES

I. LA CABEZA DE LAS MUJERES

Los hombres y las mujeres son diferentes, y su diferencia parece irreductible desde los albores de la humanidad pensante, que nombra y clasifica. Esta diferencia, ya sea anatómica o fisiológica, era percibida directamente a través de los sentidos. Los dos sexos no estaban hechos de la misma manera y secretaban humores diferentes, sin caer en la cuenta de que las mujeres perdían regularmente su sangre sin poder impedirlo. Las diferencias debidas al funcionamiento hormonal que produce los caracteres sexuales denominados "secundarios", que influyen en la agresividad, el timbre de la voz, la vellosidad, la estatura, el peso, la forma corporal..., no eran conocidas más que por los efectos perceptibles de ese funcionamiento, de la misma manera que hasta finales del siglo XVII en Occidente se ignoraba la producción de las gónadas, los óvulos y los espermatozoides. En cuanto al carácter diferenciador más fundamental, ni siquiera se podía sospechar la existencia de un sexo genético, cromosómico, que gobierna a todos los demás.

Estas diferencias son irreductibles, simples, y nos sirven para pensar, porque están en el origen de un sistema de clasificación igualmente primordial, concomitante con la observación de cómo se opone lo idéntico a lo diferente, lo mismo a lo otro. Nuestras categorías binarias, que oponen de manera radical las nociones, las cantidades, los valores, también son absolutas en apariencia (lo que es caliente no es frío, lo único no puede ser múltiple, etc.) surgen de esta experiencia fundamental. Seguramente pensaríamos con la ayuda de otro arsenal de categorías sino fuéramos sexuados. Recordemos además que la diferencia sexual no ha existido siempre, pues la divergencia entre el X y el Y apareció hace menos de entre 320 y 240 millones de años. Se puede, entonces, preguntarse legítima-

mente cómo una especie evolucionada y consciente, que sería el equivalente del *Homo sapiens*, se representaría mentalmente y organizaría el mundo si esa divergencia no hubiera tenido lugar. Este arsenal de categorías universal, y las oposiciones sexuales, marcadas con el sello de lo masculino y lo femenino, es jerarquizado del siguiente modo: los valores adjudicados a uno de los polos (el masculino) son considerados superiores a los adjudicados al otro.

¿Por qué esta jerarquía y la dominación conceptual de lo masculino?

Una especificidad femenina no podría parecer más que un atributo exorbitante, no fundado: las mujeres conciben niños de ambos sexos. ¡Una mujer podía no sólo reproducir su forma sino una forma diferente a la suya! Es esta incomprensible capacidad la que está en el origen, ya lo hemos visto, de una inversión conceptual que otorga a los hombres un papel decisivo en la procreación. Pues si sólo las mujeres son fecundas, también son las únicas responsables de la esterilidad y, por lo tanto, hay que forzar la feminidad que hay ellas para que sean fértiles. Si no puede haber embarazo sin relaciones sexuales previas, es porque ellos proveen lo necesario para la fabricación del niño. Por último, si las mujeres engendran lo diferente, es porque ha sido colocado en ellas. En la repercusión de estas ideas, el rol procreador de las mujeres queda reducido en ciertos sistemas de representación a un lugar de paso, su matriz, o a una materia que el hombre moldea hasta darle forma humana. Así, el perfecto modelo aristotélico –que puede encontrarse en numerosas sociedades alejadas de la Grecia antigua prácticamente expresado en los mismos términos y siguiendo rigurosamente el mismo razonamiento– adjudica la capacidad de cocción al calor del hombre que no pierde su sangre, operación que transforma a la sangre portadora de vida en esperma, que es el soporte etéreo de la vida, del calor que la acompaña, de la forma del espíritu. La madre no provee más que una materia que proliferaría de un modo anárquico y monstruoso si no es dominada, controlada y ordenada por el *pneuma* masculino contenido en el semen.

¿PERO DE DÓNDE VIENE EL SEMEN?

Éste es también un poderoso interrogante, al cual la humanidad ha dado diversas respuestas. La alimentación se transforma en semen luego de una alquimia secreta y por medio de caminos más o menos directos, como en el modelo aristotélico o en el pensamiento hindú. O bien el semen es dado por Dios o por los espíritus. O, incluso, proviene de una dotación inicial, que a veces se completa con la ayuda de alimentos especiales que hay saber conseguir, como en las costumbres de Nueva Guinea. Esta dotación a veces es provista por la divinidad, pero a menudo, entre los hombres de generaciones sucesivas: adultos que donan su semen (por felación o sodomía) a los jóvenes, según reglas precisas de transferencia entre inseminador e inseminado.[1]

¿Y dónde queda guardada esta donación? Si nos atenemos al modelo explicativo que ha heredado el mundo occidental o que nos resulta más conocido, el semen se junta en los huesos, queda almacenado en la cabeza y desciende al pene a lo largo de la columna vertebral, en un lento fluido que se convierte en brutal en el momento del acto sexual y "vacía" entonces al hombre de su sustancia. Leonardo Da Vinci representó así este recorrido en los cortes sagitales que forman un hombre y una mujer cuando hacen el amor.[2] De cierta manera, la capacidad viril de engendramiento es la garantía de la capacidad intelectual del hombre. Ambas utilizan el mismo soporte.

Pero la cabeza de las mujeres no contiene esa sustancia espermática. Según el pensamiento griego, sostenido con firmeza por Hipócrates y los seguidores de su medicina, el cuerpo de las mujeres se

[1] Gilbert H. Herdt, "Semen depletion and the sense of maleness", en *Ethnopsychiatrica*, núm. 3, 1981, pp. 79-116; Maurice Godelier, "Le sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle-Guinée. Mythe et réalité", en A. Verdiglione (ed.), *Sexualité et pouvoir*, París, Payot, 1976, pp. 208-306.

[2] Françoise Héritier, "La cuisse de Jupiter", en *L'Homme*, núm. 94, 1985, pp. 5-22.

caracteriza por ese vacío esencial que permite el desplazamiento de los órganos. La sangre congestiona la matriz de las jóvenes vírgenes y se lanza hacia el corazón oprimiendo al diafragma. La sangre se ahoga en una matriz errática, pues la boca de la matriz es a la boca, lo que el cuello de la matriz es al cuello. Lo propio de la matriz es desplazarse y alojarse por momentos en ese vacío que es la cabeza femenina, en el modelo más puro de la histeria. Así, la mujer sólo tiene cabeza en la medida en que tiene una matriz y por momentos cabeza y matriz se confunden.

Una circulación directa conduce de la matriz de las mujeres a su boca. Se supone que las fumigaciones que se realizan por la parte baja del cuerpo salen por la boca, y por otra parte, así es como actúa la Pitonisa sobre su trípode. Desde el punto de vista griego, el cuerpo femenino no tiene la simetría observable en el cuerpo masculino, en el que la nariz equivalía al pene. Y mientras un conducto directo vincula a la reserva de semen, situada en la cabeza, con la nariz (lo que explica la relación entre el estornudo y el deseo) y con el pene, la cabeza femenina, desprovista de semen, no es más que un vientre, lectura figurada de *"tota mulier in utero"*.

TOTA MULIER IN UTERO

La mujer actúa y piensa con su vientre. Grecia ofrece al respecto representaciones iconográficas. Baubo, la vieja nodriza autóctona, la mujer obscena cuyo sexo baila, ríe y habla un lenguaje de borborigmos, es sólo una masa corporal en la que se confunden la cabeza y el vientre.[3]

Es esta ausencia de contenido espermático, reemplazado por un útero móvil que no siempre encuentra su lugar y sus fronteras dentro del cuerpo femenino, la que por una parte legitima, en este pen-

[3] Maurice Olender, "Aspects de Baubô: textes et contextes antiques", en *Revue de l'histoire des religions*, núm. 202, 1985, pp. 3-55.

samiento griego erudito y racionalizante, la histeria y el suicidio de las mujeres por ahorcamiento, a causa de una estrangulación del cuello semejante al ahogo de la sangre en el cuello obstruido de la matriz, y, por otra, el conjunto de connotaciones despectivas del discurso habitual sobre la cabeza vacía y liviana de las mujeres. *A contrario*, Claude Sarraute escribe de una manera agradable sobre los sinsabores de la concepción de las mujeres activas e intelectuales: "Cabeza plena, vientre vacío [...]. El principio de los vasos comunicantes".[4] En efecto, de esta lógica griega proceden todavía nuestros modelos de interpretación.

De la imbecilidad de las mujeres

De hecho, con algunas pocas excepciones que afectan más a individuos o clases sociales que al conjunto de las mujeres de diversas sociedades del mundo conocido, la equivalencia vientre lleno/cabeza vacía tiene plena vigencia y se traduce en el rechazo a otorgar a las mujeres el acceso al conocimiento y a los saberes de su lugar y su tiempo, salvo aquellos que están directamente ligados a la vida doméstica a la que están confinadas.

Las sociedades occidentales que aquí nos interesan en particular han desarrollado un modelo explicativo que vincula a la fuerza masculina con la superioridad de la esencia del hombre, que legitima su acceso exclusivo a las posiciones de poder y al saber. Según Elsa Dorlin,[5] en el siglo XVII no sólo se encuentra un gran número de obras sobre la diferencia de los sexos sino también, paralelamente a una literatura misógina y a menudo degradante ("mujer sumida en la estupidez", de "vientre pútrido" y de "leche mortífera"),[6] una con-

[4] *Le Monde*, 31 de octubre de 1987.

[5] Elsa Dorlin, *L'Évidence de l'égalité des sexes. Une philosophie oubliée du XVIIe siècle*, París, L'Harmattan, 2000.

[6] Jacques Olivier, *Alphabet de l'imperfection et de la malice des femmes*, Rouen, 1617.

troversia filosófica muy elaborada y documentada sobre la evidencia de la igualdad de los sexos, especialmente en relación con sus capacidades intelectuales y morales.

Sus principales autores son Gabrielle Suchon, François Poulain de la Barre, Marie de Gournay y Anna Maria van Schurmann, quienes usan la lógica y la retórica para oponerse a los argumentos de sus detractores en los círculos de la filosofía política. Poullain de la Barre muestra así que el principal argumento de los misóginos está basado en la tradición: se dice que si las mujeres "hubieran sido competentes en la ciencia y el empleo", los hombres les habrían dado un lugar. Para Marie de Gournay, el argumento de la superioridad física de los hombres, que supuestamente inaugura todas las demás formas de superioridad, es fundamentalmente estúpido. En efecto, si la obediencia y la sumisión se legitiman por la fuerza, entonces el ser humano debería someterse a la fuerza bruta animal. Si lo que hace la diferencia con los animales es que el ser humano está dotado de razón, no se puede entonces excluir a una parte de la especie por ese motivo. Por lo tanto, obligar a las mujeres a permanecer en la ignorancia y la animalidad de la condición de reproductoras es un acto voluntario de exclusión que no puede ser legítimo en sí mismo. Gabrielle Suchon, por su parte, señala que la sumisión de las mujeres tiene su origen en la sumisión conscientemente organizada alrededor de tres "beneficios" sociales considerables que son, como contrapartida, reservados a los hombres: la libertad, "algo extremadamente delicado"; la ciencia, "elevada y sublime", y la autoridad, "brillante". La privación de los dos primeros beneficios es una condición decididamente necesaria para impedir que las mujeres aspiren al tercero, es decir, al poder. He aquí un análisis asombroso por su exactitud. Estas privaciones son presentadas como "un acto de justicia", pues su justificación reside por completo en la imputación a las mujeres de incapacidad tanto física como intelectual, debido a su supuesta "imbecilidad".

Una de las grandes cuestiones que plantean estas autoras es: si sus argumentos son tan racionales, ¿por qué no pueden convencer

a sus oponentes? Sobre todo, cómo es que una situación tan perjudicial para los intereses de la mitad de la humanidad haya podido instalarse y mantenerse en la sociedad europea.

Por cierto, se necesitaba establecer una estrecha relación entre estas conductas de exclusión –por más que hayan tenido el efecto claramente visible de mantener a las mujeres en un rol doméstico, de cuidado, de servicio y de reproducción– y el conjunto arcaico de representaciones, cuya existencia mostramos, que convierte a las mujeres en un material condenado a dar a luz a los hijos de los hombres, hijos engendrados por la sustancia espermática que se acumula en los huesos y en el cráneo de sus padres, y de la que las mujeres están desprovistas. Pero no sólo esta idea no estaba aún en condiciones de germinar, sino que además estaba trabada por la necesidad de sus autoras de someterse a las reglas de la disputa retórica, de naturaleza teórica y respetuosa de los grandes textos, para hacer escuchar un poco su voz y sus pensamientos ante los dogmáticos de su tiempo utilizando los mismos mecanismos de expresión que ellos. Finalmente, resulta verosímil que en ese contexto la reivindicación del acceso de las mujeres a la educación y al saber (no se trata aquí de libertad ni de autoridad) sólo podía basarse en argumentos de tipo filosófico y no en el análisis de las representaciones populares que hubiera sido necesario actualizar: esto hubiera sido impensable.

El rastro contemporáneo de la superioridad masculina

¿Qué sucederá ahora que supuestamente ya no tiene vigencia este antiguo sistema de pensamiento que fundaba la inferioridad femenina en un vacío existencial, según un complejo planteo en el que la fecundidad de las mujeres las ligaba a un útero que ocupaba el lugar del cerebro? Se sabe desde hace tiempo que el cerebro de las mujeres ocupa el mismo lugar que el de los hombres, que presenta las mismas formas, las mismas circunvoluciones, las mismas zonas,

que tiene las mismas capacidades y cumple las mismas funciones. Y sin embargo, basándose en la variación del peso según la estatura, Broca podía escribir hábilmente que la pequeñez relativa del cerebro de la mujer "depende a la vez de su inferioridad física y de su inferioridad intelectual". Para Gustave Le Bon, que iría un poco más lejos, los cráneos de la mayoría de las mujeres son más parecidos a los de los gorilas que a los de los hombres. Cuando los criterios de estatura y de peso dejaron de ser pertinentes, se buscó sin éxito establecer diferencias significativas de inteligencia entre niños y niñas por medio de tests de coeficiente intelectual. Los resultados fueron los mismos. Sin embargo, siempre se está al acecho de la diferencia que establecería definitivamente la superioridad masculina.

A partir de allí, la diferencia se establece en el centro mismo de la organización cerebral. Ya no se piensa que el tejido cerebral y el semen masculino son de la misma naturaleza y que las mujeres carecen de ellos. Ya no se piensa, de manera grosera, que el peso de la masa del cerebro es un criterio determinante de la inteligencia. Ahora se trata de encontrar, en la propia organización neuronal, no sólo las diferencias entre hombres y mujeres, sino las desviaciones diferenciales que conduzcan de manera natural, y por lo tanto biológica, desde los comportamientos contrastados, donde es fácil encontrar en hechos la superioridad de lo masculino.

Una inscripción heredada de la evolución

Doreen Kimura, psicóloga, desarrolla numerosos argumentos en este sentido, con el objetivo de refutar las tesis conductistas, que atribuían al medio, a la educación diferente y precoz brindada a los niños, y a los modelos que se les presentan desde su nacimiento según su sexo, las diferencias observables en cuanto a las aptitudes físicas e intelectuales de los individuos de ambos sexos. A las diferencias que describe, que son el resultado de tests seleccionados, la autora asigna como origen una inscripción que se ha vuelto definitiva en

los cerebros humanos y transmisible de forma biológica: la de las modificaciones sexuadas debidas a las ocupaciones destinadas a cada sexo a lo largo del extenso pasado de la historia humana. "Los hombres cubrían en general grandes distancias para conseguir alimento o pareja, o tenían la responsabilidad de guiar al grupo que constituía la familia. Por más que el hombre moderno ya no tenga tal vez estas obligaciones, nuestra herencia de la evolución permanece inmutable".[7] No se le ocurre que antes convendría explicar por qué el hombre se encarga de guiar al grupo familiar, y por qué sólo él debía recorrer grandes distancias por las dos razones señaladas (alimento y gratificación sexual), mientras que el estudio contemporáneo de las sociedades de los recolectores o de los cazadores-recolectores que parecen ser los más cercanos al modo de vida de nuestros ancestros prehistóricos, muestra que las mujeres recorren distancias análogas a las que atraviesan los hombres y, en lo que concierne al alimento, que ellas con su trabajo de recolección satisfacen las tres cuartas partes de las necesidades del grupo de manera regular y no aleatoria.

Por razones análogas, "el hombre es mucho mejor que la mujer en su aptitud para la puntería, como el lanzamiento de flechas o la interceptación de proyectiles", mientras que la mujer es más rápida "en una serie de movimientos que implican [...] aptitudes para la motricidad fina" (dactilografía o ensamblado de piezas finas y complejas, por ejemplo). Del mismo modo, si los hombres responden mejor que las mujeres a los tests de rotación mental, esto se debería también al hecho de que

> la división del trabajo en las sociedades de homínidos habría ejercido una presión de selección mayor en el hombre para que evolucionaran en él las capacidades para la navegación de largas distancias, junto con,

[7] Doreen Kimura, *Cerveau d'homme, cerveau de femme?*, París, Odile Jacob, 2001, p. 78 [trad. esp.: "Cerebro de mujer y cerebro de varón", en *Investigación y Ciencia*, noviembre de 1992].

entre otras, la de reconocer una escena desde distintos ángulos o puntos de vista, que es algo necesario en la rotación mental

con el establecimiento *in fine* de un mapa cognitivo.[8] En compensación, las mujeres son mejores que los hombres para memorizar la ubicación de los objetos. Finalmente, si los hombres consiguen mejores resultados en los tests de aptitudes para el razonamiento matemático, las mujeres son buenas en aquellos que implican cálculos. En resúmen, durante esta larga búsqueda de diferencias significativas, Kimura niega la influencia de la socialización y de las expectativas diferenciales respecto de los niños, y en los resultados de los tests *ad hoc*, que ella y otros autores observan, sólo ve la consecuencia grabada de la distribución de las tareas a lo largo del proceso de hominización, resaltando sin embargo, y sin siquiera darse cuenta, una doble imagen hueca donde lo abstracto se opone a lo concreto; la fuerza, a la delicadeza; la deducción reflexiva, a la memoria; donde abstracción, fuerza y capacidad deductiva están implícitamente presentadas como la norma superior. Y si la mujer obtiene mejores resultados que el hombre, como en los tests de "memoria verbal intencional", se debe a que no es ventajoso para él, según Kimura, privilegiar un sistema mnemotécnico de registro de datos que no le sirve, y también a que las actividades domésticas femeninas requieren de una organización constante y repetida de movimientos secuenciales a los que es importante poder nombrar, lo que no es necesario para el hombre que caza a una presa. Todos son postulados ingenuos que convendría justificar. Pero Kimura no se plantea jamás por qué todas las sociedades humanas han codificado cierto tipo de distribución sexuada de las tareas (que no es uniforme de manera universal) cuyo efecto a largo plazo es, según ella, determinar biológicamente nuestras aptitudes modernas, mientras que este simple razonamiento habría de llevarla a postular que esta distribución de tareas no estaba necesariamente dictada por aptitudes diferenciales apremiantes.

[8] Doreen Kimura, *op. cit.*, p. 57.

Una escala de valores jamás cuestionada

El último avatar de esta búsqueda fue la publicación de un artículo en abril de 2000 en *Nature Neuroscience.* Se trata de un estudio acerca de las respectivas capacidades de hombres y mujeres, registradas en imágenes de resonancia magnética (IRM), para salir de un laberinto virtual.[9] Para ello el hombre necesita 141 segundos y una mujer 196, pues no utilizan las mismas áreas cerebrales (prefrontal y parietal del hemisferio derecho en el caso de las mujeres, hipocampo izquierdo en el de los hombres). A esto se suma el uso de estrategias diferentes: indicios y referencias de color, luz, textura mantienen en vilo la memoria del trabajo del lado femenino, y son informaciones geométricas del lado masculino. Para los autores de este trabajo que señala que el cerebro sería sexuado, no se trata en verdad de establecer la superioridad de un sexo sobre el otro, sino simplemente de resaltar la manera específica en que cada sexo utiliza genéricamente su cerebro. Tanto es así, que estas características se hallarían experimentalmente entre las ratas: privado de hipocampo, el macho le costará más trabajo orientarse que a las hembras. Como estos autores escriben de una manera que pretende ser amable y para evitar las críticas de los ambientalistas que adjudicarían estas diferencias a la destreza adquirida a través del entrenamiento o la educación: por cierto, ¡las hembras no se quedan en casa para limpiar sus jaulas mientras los machos salen a cazar! Dejemos de lado esta presentación eficazmente cómica de la situación para no pasar por alto que con excepción de esta idea implícita de una diferencia "esencial" debida al sexo –sea cual fuere la especie animal y sin una relación real con la supervivencia, pues las ratas de ambos sexos salen igualmente a cazar–, no se dice nada sobre la mayor o menor eficacia a la hora de cazar si uno se orienta a partir de criterios geométricos o de datos perceptibles: y si las hembras lo hacen mejor,

9 H. Marin, "Dans la circulation, le cerveau a un sexe", en *Le Monde,* 30 de marzo de 2000.

¡así como las mujeres colectoras que usan más los datos aprendidos de memoria que las puras propiedades geométricas del espacio!

Supongamos que hasta aquí la investigación sea correcta: el cerebro es sexuado, no así el resto de nuestros órganos vitales, menos aún en lo que respecta a su organización y a su uso por parte de uno u otro sexo, y esto válido tanto para la rata como para el hombre. Pero, de manera sutil, la jerarquía recupera sus derechos. Se afianza en esta utilización cerebral, que gobernaría nuestros actos y en particular nuestro sistema cognitivo, y bajo una nueva representación: un orden jerárquico de la utilización de las capacidades que apunta siempre en el mismo sentido. Como escribe el comentarista de *Le Monde*: "Los machistas se sentirán felices al enterarse de que la ciencia confirma una de sus intuiciones: el sentido de la orientación es más propio del hombre que de la mujer". ¿Por qué deberían sentirse felices por una simple constatación si no estuviera aceptado implícitamente por todos que el saber orientarse, de forma rápida, y usando criterios abstractos y geométricos, es intelectualmente superior a hacerlo más lentamente, usando criterios sensibles? De cualquier modo, tanto en el lenguaje científico como en el común prevalecen, como fundamentos incuestionables, las categorías sexuadas dualistas, donde lo geométrico es superior a lo sensible, lo abstracto es superior a lo concreto, lo rápido es superior a lo lento, tal como lo masculino es superior a lo femenino. En estas categorías se basa tanto la investigación como su interpretación. Es algo dado, que está allí, en la cabeza de los investigadores, de los comentaristas, de los lectores. En relación con esta escala, hay una buena manera de usar el cerebro y otra que no es tan buena.

Para Hipócrates, el útero de las mujeres cumple la función de cerebro. Lacan decía que la mujer no existe, salvo si es excluida de la naturaleza de las cosas, que es la naturaleza de las palabras, y por lo tanto no se sabe lo que dice. Ahora se admite científicamente que las mujeres tienen un cerebro y la capacidad de valerse de las palabras, pero un nuevo bastión del sexismo se erige en la utilización de esta capacidad y crea una nueva diferencia jerárquica, concebida

siempre como esencial y natural. ¿Cómo podría ser de otra manera si no se toma en cuenta que la clave de lectura con la cual funcionamos, inmutable y arcaica, es siempre la de las categorías jerárquicas surgidas de las viejas competencias de nuestros ancestros limitados a lo que sus sentidos pudieran aprehender?

II. DEL PELIGRO DE LAS MUJERES

Se me permitirá hacer uso voluntariamente de la ambigüedad de este título. "Del peligro de las mujeres" alude a ese punto central en el que se mezcla la doble conciencia o convicción de que existe un peligro para los hombres en su trato con las mujeres, pero que también las mujeres se encuentran en peligro. Pues, si en el mundo actual se comprueba que la segunda proposición es verdadera para la mayor parte de la humanidad, queda claro que en la opinión pública la primera proposición –las mujeres son peligrosas– tiene un enorme consenso y sirve de justificación a los actos que subrayan la verdad de la segunda afirmación y la vuelven legítima: es porque son peligrosas, sobre todo para el género masculino, que deben ser mantenidas a raya, estrictamente controladas y que su vida puede incluso ser amenazada.

La sangre perdida. Aristóteles y Galeno

Gracias a la tradición judeocristiana, estamos habituados a la expresión clásica de la oposición puro/impuro, que refleja la dicotomía masculino/femenino. En esta tradición, las mujeres son consideradas como naturalmente impuras por el hecho de que pierden su sangre de manera importante durante las menstruaciones y el parto, pero también de modo permanente. ¿Qué quiere decir esto? En un razonamiento tautológico iniciado por Aristóteles[1] –de manera hábil, se entiende–, la naturaleza imperfecta de las mujeres provie-

[1] ¡Se lo encuentra expresado prácticamente en términos semejantes en numerosas sociedades que no han sido influenciadas por el pensamiento griego!

ne de su frialdad, que se manifiesta en las pérdidas de la sangre portadora del calor de la vida. Esta frialdad les impide llegar al grado de calor que los hombres alcanzan fácilmente –dado que no pierden su sangre– y que les permite transformar no sólo la alimentación en sangre –lo que igualmente pueden hacer las mujeres–, sino también, mediante una cocción suplementaria, la sangre en esperma, es decir, en una sustancia donde están investidas las cualidades humanas esenciales: la vida, el aliento, la forma, el pensamiento. Las mujeres, que carecen de esta capacidad suplementaria de cocción, sólo consiguen transformar la sangre en leche, es decir, en el alimento necesario para la composición y el mantenimiento de la materia corporal que será el soporte de la vida, del aliento, de la forma, del pensamiento.

Es por esta razón –porque son frías– que las mujeres son "naturalmente" inferiores, tanto para Aristóteles como para Galeno. Éste justifica además la inferioridad femenina por una imperfección que hace que los órganos genitales de la hembra, semejantes a los del macho, estén invaginados en el interior del cuerpo; no han podido exteriorizarse como los del hombre, debido al insuficiente calor femenino. De esta manera, la mujer es como un guante cuyos dedos están vueltos hacia adentro. De esta desventaja, que legitima las oposiciones externo/interno y exterior/interior, aplicables a ambos sexos, nace sin embargo una ventaja. El escroto invaginado, convertido en matriz, puede albergar al feto que no puede engendrar por sí misma.

Como efectivamente es fría, aunque pueda transformar el alimento en sangre, le falta el calor necesario para permitir que su cuerpo asimile totalmente esa sangre, al igual que para transformarla en esperma. Ella pierde ese excedente por las menstruaciones, luego lo usa para alimentar y desarrollar al feto y finalmente lo transforma en leche, que es inferior al esperma. Ésta es la razón por la cual las mujeres embarazadas o que dan de mamar no experimentan sus menstruaciones (se reconoce aquí además una creencia que todavía sigue vigente). Su estado normal es la mediocridad: son lo suficientemente calientes para transmutar el alimento en sangre, y

luego en leche para alimentar al feto y después al bebé, pero no tienen el calor suficiente para producir el semen capaz de concebir por sí mismo.

Por lo tanto, las mujeres no son cálidas salvo en los períodos extremos de su vida, donde su calor se aproxima al de los hombres: en la infancia y adolescencia previa a la pubertad, en la menopausia, pero también en el embarazo.

Atracción y repulsión

De este modo se explica, según una lógica de atracción o de repulsión de ciertas cualidades idénticas u opuestas, de acuerdo con los contextos, un cierto número de prohibiciones observadas en una gran cantidad de poblaciones. Los samo de Burkina Faso, entre quienes he trabajado, piensan que si una mujer con menstruación que pasara cerca del lugar en el que los hombres cocen en silencio el veneno de las flechas haría fracasar esta preparación: su cuerpo en intenso enfriamiento atrae el calor de esa cocción particular y se roba así la fuerza del veneno. Inversamente, una mujer embarazada no puede pasar cerca de un alto horno o de una forja en funcionamiento: el calor del lugar atrae y roba el menor, es decir, el del feto que se cocina suavemente en el vientre materno como el hierro en el alto horno. Esto puede ocasionar la deshidratación del feto y el aborto espontáneo. De la misma manera, por simpatía, un hombre cuya mujer está embarazada no puede descender al fondo de pozos muy profundos (80 metros en promedio), pues acumularía el calor de la tierra y por simple proximidad causaría el aborto de su hijo. En este sencillo ejemplo queda ilustrado el doble aspecto de la proposición inicial: mujer peligrosa, pone en riesgo las empresas masculinas; mujer en peligro, corre el riesgo –en estas situaciones particulares– de abortar o de enfermarse.

Calor/frialdad, exterioridad/interioridad, actividad/pasividad se pueden leer entre líneas en las nociones de lo puro y lo impuro. Las menstruaciones y los partos son en efecto percibidos como actos pa-

sivos, sufridos, que la voluntad femenina no puede evitar, salvo excepciones. E incluso estas excepciones implican no sólo la voluntad sino también con frecuencia actos prácticos. Así, las mujeres que buscan la inmortalidad taoísta deben, en su juventud, lograr que sus menstruaciones se detengan.[2] Las anoréxicas, santas o profanas, llegan al mismo resultado.

Estas mismas oposiciones se encuentran con el mismo tipo de clasificación en muchas otras culturas y civilizaciones, como en el mundo islámico o en el hindú. En el mundo cristiano, San Agustín agrega la oposición sano/malsano. El cuerpo femenino, y sólo él, es un saco repleto de basura que difícilmente pueda suscitar deseo. Para esto, se necesita una intervención diabólica. El nacimiento es la primera impureza. Nacemos entre las heces y la orina.

El yin y el yang chinos

Tomemos el caso chino. En China, las mujeres que participan del yin son frías, y los hombres del yang son calientes. Pero esta oposición es relativa; algunos órganos son más bien yin, y otros, más bien yang. Como en el planteo de Aristóteles, el aliento del padre es el origen de la concepción del niño, el cual es alimentado por la sangre y luego por la leche de la madre. Los hombres derraman voluntariamente la sangre de los animales durante los sacrificios, o la suya, durante los estados de trance, o la de los demás, pero sólo la sangre femenina –y sobre todo la del parto–, que corre pasivamente, es concebida como peligrosa y contaminante. Pero también, "las mujeres consumen su vida a un ritmo más veloz que el de los hombres", según Buckley, pues si el desarrollo masculino se rige por la cifra 8, el de las mujeres por la cifra 7. Por lo tanto, ellas conocen

[2] Catherine Despeux, *Immortelles de la Chine ancienne. Taoïsme et alchimie féminine*, París, Pardès, 1990 [trad. esp.: *Taoísmo y alquimia femenina*, Madrid, Hiperión, 1998].

una situación naturalmente peligrosa pues su vitalidad se agota más rápido, mientras que el embarazo las coloca en una situación fundamentalmente ambigua: un cuerpo de naturaleza fría está obligado a abrigar a otro que es de naturaleza caliente. Esta situación engendra un veneno que se expresa en los problemas vinculados con el embarazo, el parto y el posparto. En conclusión, el mismo poder que tiene el cuerpo de la mujer para crear ese ser diferente a ella es temible y considerado como amenazante para el linaje de los hombres. Se pensaba que la mujer podía modificar el sexo del niño durante los tres primeros meses de embarazo. El nacimiento de una niña provenía de esa capacidad. Para conseguir que diera a luz a un varón, la futura madre debía someterse a una buena dieta y a un comportamiento mesurado y decente. "De esos enfoques diversos surge una visión de la mujer como un ser desequilibrado, cambiante, sufriente y potencialmente peligroso, regido por una fisiología en la que predominan la inestabilidad y la emotividad."[3]

En ese modelo, las situaciones de mayor contaminación y peligro, en relación con la sangre retenida o perdida, ocurren en el límite de la transmisión de la vida, es decir, tanto en el embarazo como en el nacimiento. La mujer es peligrosa para el linaje agnático de su marido, ya que ella se opone a su deseo debido a su capacidad para cambiar el sexo del feto, pues siempre se espera un hijo. Al comienzo, el feto es entonces necesariamente masculino. Pero la mujer también es un peligro en razón de los valores antagónicos expresados en su cuerpo: los suyos –que son yin– y los del feto –que son yang–.

[3] Lauwaert, Françoise, "Les alternances des discours savants sur les femmes chinoises", en D. Jonckers, R. Carré y M. C. Dupré (comps.), *Femmes plu réelles. Les représentations des femmes, discours, normes et conduites*, París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1999, pp. 59-70.

Lo puro y lo impuro en el judaísmo

Si bien las nociones de lo puro y lo impuro parecen más complejas en el judaísmo,[4] donde las prácticas purificadoras y los sacrificios expiatorios marcan la vida de los sacerdotes pero también la del común de los mortales para eliminar, en presencia de Dios, las manchas morales y físicas. En el análisis de estas últimas –las poluciones corporales (como la sangre, el esperma, el pus, los excrementos), las enfermedades de la piel (lepra e infecciones) y el contacto con los cadáveres– aparecerá un cierto número de constantes.

La inmersión purificadora (diferente del cuidado de la higiene) es practicada por las mujeres al culminar sus menstruaciones y luego de las ceremonias posteriores al parto y autoriza a retomar el acto sexual sin deshonra para el hombre. También forma parte del ritual del duelo. Pero es por medio de la alimentación que se busca la pureza en lo cotidiano. La alimentación a base de carne recién le fue dada a los hombres por Dios en la alianza con su pueblo, con la doble condición de no comer animales puros (es decir, conformes a determinada creencia que el hombre tiene con respecto a su especie) y excluyendo la sangre, que es la parte de Dios, pues "la sangre es la vida y no comerás la vida con la carne", como dice el Deuteronomio (12-23).

Los animales puros son los cuadrúpedos que rumian y que tienen las pezuñas hendidas, por lo tanto, el ganado (lo que elimina al cerdo, ya que no rumia), los pescados que tienen a la vez escamas y aletas (lo que elimina a los crustáceos), y las aves que no son de presa. La prohibición de la sangre significa que Dios es el único que da la vida y puede quitarla. El animal puede ser sacrificado por el hombre si su sangre es ofrecida en el altar y la carne quemada en homenaje a Dios. Tanto en el sacrificio ritual como en la preparación de la carne para hacerla comestible debe quitarse toda la sangre posi-

[4] Patricia Hidiroglu, "La laine et le lien", en S. Matton (comp.), *La Pureté*, París, Éditions Autrement, serie Morales, 1993, pp. 82-194.

ble. Pero esta carne muerta, privada de sangre y convertida en alimento comestible para el hombre, es un símbolo de muerte.

No se mezclan la leche y la carne durante la cocción, ni siquiera en la mesa. Intrínsecamente, cada uno de estos dos elementos es puro, pero su mezcla no lo es, ya que asocia la vida (la leche) y la muerte (la sangre). Tampoco se juntan la lana y el lino en la vestimenta, acto igualmente percibido como una mezcla de vida y muerte: la lana viva es extraída del animal y se renueva; el lino debe ser arrancado de raíz y su cultivo precisa una nueva siembra.

Se observa la aparición de uno de los elementos fundamentales que justifican la imputación de impureza femenina congénita: aun cuando pueda purificarse en los rituales de lustración luego de las menstruaciones y el parto, esto sólo permite reanudar las relaciones sexuales productivas y no peligrosas para su marido. Toda mujer es portadora por naturaleza del antagonismo de la vida y la muerte, de la leche y la sangre mezcladas, fuente profunda de contaminación.

Así, las oposiciones puro/impuro, masculino/femenino, limpia/contaminada-contaminante se expresan habitualmente en estas diversas culturas. Como es posible notar, encubren de manera sutil, como en el caso de la anatomía femenina según Galeno, otras oposiciones binarias igualmente marcadas con el sello de lo masculino y lo femenino, en las que se contrastan las nociones de protección/agresión, seguridad/peligro, benéfico/maléfico. Los términos de connotación positiva –bienestar, seguridad, protección– están del lado masculino; los de connotación negativa –maleficio, agresión, peligro–, del lado femenino.

Breve inventario etnológico

Como las menstruaciones perturban no sólo las actividades de los hombres (como se ha visto en los ejemplos anteriores) sino también su potencia sexual, en numerosas poblaciones del mundo las mujeres suelen ser aisladas de la comunidad y ubicadas en chozas

especiales, a veces alejadas de la aldea y de los caminos accesibles. Es cierto también que se toma una gran cantidad de precauciones, en honor de los otros pero también para sí mismas, durante las primeras menstruaciones o los partos: fuera del alcance y de la vista de los hombres, conviene sobre todo calentarlas artificialmente para compensar la pérdida brutal de calor que sufren. En lo cotidiano, suele estar prohibido que las mujeres cocinen para sus maridos si están menstruando. Los hombres no pueden tener relaciones sexuales con una mujer, aunque sea su esposa, antes de salir de caza, pues sino la presa se les escapa. ¿Será que la desaparición temporal de semen los enfría y les confiere brevemente algo que se parece al olor de la muerte? Existe también la creencia, como en el caso de los mossi de Burkina Faso, de que si accidentalmente cayera una gota de leche materna sobre el sexo del niño (no se atreven a pensar en un acto intencional) lo condenaría a la impotencia, impidiéndole definitivamente el acceso al intenso calor necesario para la cocción que deberá producir más adelante para obtener el esperma. Y de manera general, en África, una mujer no puede pasar por encima de su marido por temor a que una gota de sangre fría y mortífera atente contra sus cálidas y beneficiosas capacidades viriles.

Aunque nuestras sociedades llamadas "avanzadas" no ofrecen ya el mismo abanico visible de creencias y prohibiciones a los comportamientos vinculados a la sangre de las mujeres, encontramos todavía huellas en nuestras costumbres contemporáneas de la idea de ese peligro que encierra el cuerpo femenino. De esta manera, existe la regla deportiva para los hombres de evitar toda relación sexual antes de un partido importante para no desperdiciar el semen y, por lo tanto, la fuerza vital arrollada por el cuerpo femenino. O la repulsión a la idea de la copulación durante las menstruaciones o los excesos de frialdad (al frío natural de las mujeres se agrega el causado por la pérdida de sangre) cuando supuestamente realizará una fuerte demanda, además de inútil, de semen y calor masculinos. O las ideas santurronas según las cuales las menstruaciones femeninas

impiden metafóricamente que los alimentos coagulen, como la mayonesa o las salsas ligadas con huevo, del mismo modo que en el interior de su cuerpo son hostiles a la coagulación del embrión, o los agitan del mismo modo en que baten las salmueras.[5] De manera general, las mujeres tienen prohibido ocuparse de matar animales, sin dudas porque a través de esa acción que culminaría en la muerte harían que la carne resultara impropia para su conservación pero también porque les haría correr el riesgo, sobre todo en el período fecundo de sus vidas, de acumular una frialdad suplementaria, hostil a la vida.

Un guante dado vuelta

Esta ambivalencia que las vuelve portadoras a la vez de la vida y de la muerte proviene de la misma inversión del pensamiento que convierte a la mujer fecunda en la responsable de la esterilidad (si sólo las mujeres tienen el privilegio de la fecundidad, ellas son por lo tanto las responsables de la esterilidad), o de traer al mundo exclusivamente niñas, ya sea porque hayan cambiado el sexo del niño en los tres primeros meses de embarazo, como se pensaba en China, ya sea porque la fuerza de su deseo, contrario al de los hombres, haya prevalecido en el comprometido combate del coito. En numerosas sociedades, desde el punto de vista de los hombres, esto legitima las violencias infligidas a las mujeres que sólo conciben niñas. Fecundidad y esterilidad son así las dos facetas de una misma situación

[5] La sal es un concentrado de calor, fuerza, energía, capacidad de conservación. En el habla francesa de otros tiempos, el niño pequeño es un "*petit salé*"; luego, en la adolescencia, descarga una parte de esta energía concentrada: se "desala". Se puede aplicar esta metáfora de modo peyorativo a las niñas (una muchacha demasiado desabrida) pero refiere prioritariamente a los varones. La salmuera que deriva de la sal, como instrumento de conservación de la vitalidad y de la fuerza, tiene como antagonista, en ese sistema de creencias, a la sangre de las menstruaciones que aniquila esta capacidad al absorberla.

que asocia la bondad y la malevolencia presentes de manera aleatoria en la "naturaleza" femenina, según concepciones precientíficas que siguen vigentes.

Estas concepciones y creencias determinan a la vez los sentimientos de miedo, temor y desconfianza que los hombres manifiestan hacia el sexo femenino, al mismo tiempo que se sienten autorizados a mantener a las mujeres alejadas de sus actividades masculinas (públicas o no) y explican los juicios de valor que adjudican a ese femenino ambivalente.

Los hombres temen a las mujeres

El psicoanalista Jean Cournut confecciona, a partir de su experiencia, la lista de las razones por las cuales los hombres siempre temen a las mujeres. Sólo una de ellas se relaciona abiertamente con el análisis anterior: porque encarnan la muerte pero también la vida y los "verdaderos" valores. Pero de aquí derivan todos los demás.

Temor y desconfianza: porque ellas encarnan la sexualidad salvaje, desenfrenada, pero también la pasividad de ser penetradas, es decir, en ambos casos devoran la energía masculina. Este temor surge por otras tres razones: porque tienen miedo a no poder satisfacerlas, porque tienen miedo de su goce y porque piensan que ellas desean sus penes. A esto hay que agregar las dudas clásicas sobre la fidelidad y la paternidad (porque tienen miedo de su infidelidad; porque jamás tienen la certeza de su paternidad): se teme a la vez el acaparamiento de la energía sexual pero también la posibilidad de que se vuelva corrupta.

El alejamiento en que se mantiene a las mujeres se convierte en un recurso adicional del miedo masculino: porque no son "ciudadanas" y no participan de la vida de los hombres, pero también porque temen a la parte femenina en ellos, que se expresa en el dolor. Así, las mujeres han sido apartadas del mundo de los hombres porque había que apropiarse de su fecundidad y, con ella, de su sexua-

lidad. Para eso, había que mantenerlas en una dependencia absoluta, aunque ese hecho mismo las volvía aún más peligrosas porque entraban en el mundo secreto. A esto se agrega, desde el punto de vista psicoanalítico, el rechazo del hombre hacia su parte femenina, lo que acentúa la voluntad de separación.

Los juicios de valor que surgen de estos temores no son otra cosa que la transposición del miedo a ese otro diferente, constituido radicalmente en otro hostil: porque son diabólicas, porque tienen secretos que escapan a lo racional, porque ellas mismas dan cuenta de lo secreto, lo tabú, lo prohibido.

¿Pero se trata de todas las mujeres?

Fecundas y al mismo tiempo estériles, bondadosas y al mismo tiempo malévolas, castas y lujuriosas, dadoras de vida y mortíferas, sí, en esta concepción todas las mujeres son ambivalentes, como consecuencia de la propia naturaleza de las cosas que las convierte en las únicas que pueden parir varones y mujeres. Pero la fuerza de las circunstancias relacionadas con la edad, en relación con su época de fertilidad, influye sobre sus capacidades variables en el tiempo para poner al otro en peligro o quedar ellas en peligro.

Sean cuales fueren los mecanismos y las razones, la amenaza (o la supuesta amenaza) que constituyen puede pesar sobre otras mujeres, pero fundamentalmente está dirigida a los hombres, incluso a través de las mujeres agredidas, es decir a través de su fruto.

Así resultan especialmente peligrosas en numerosas sociedades las mujeres que mueren durante el embarazo o en el parto, muertes que son particularmente nefastas. Se piensa que el "alma" de las mujeres fallecidas de ese modo merodea durante la noche alrededor de las casas de la aldea para atrapar a otras mujeres y llevarlas con ellas a su desamparo *post mortem*. Entre los samo, las mujeres no salen por la noche, y si deben hacerlo, llevan un cuchillo, al cual el espíritu teme; en cuanto a las mujeres embarazadas, vigiladas en

particular, se lamentan, se cubren de cenizas, se visten con harapos para no ser reconocidas por esa alma errante y vengativa. Pues, más allá de su persona, llevan o están en edad de llevar el fruto de los hombres que es involucrado en la agresión. En China, las niñas muertas vírgenes e insatisfechas constituyen los demonios más crueles entre sus congéneres.

Las mujeres menopáusicas acumulan calor, pues ya no pierden sangre. Se las suele acusar de brujería, sobre todo cuando no están bajo la protección de un hombre que las controle (marido, hermano, hijo), y se supone que usan sus hechizos para atacar a los hombres y a las mujeres en edad de procrear, a las que envidian. Son aún más sospechosas si siguen teniendo relaciones sexuales. En principio, deben espaciarlas o incluso suprimirlas por completo pues, al atraer el calor masculino, se las considera peligrosas para el hombre al que amenazan con consumir. Las mujeres sin protección masculina eficaz y acusadas de este modo son expulsadas de las aldeas y mueren como antaño miserablemente en la selva. Aun hoy las mujeres son exiliadas por esta razón. En Burkina Faso existen actualmente lugares especializados, mantenidos por misiones religiosas u ONG, que por fortuna recogen a estas mujeres completamente demonizadas.

Sin embargo, de manera inversa, en otros lugares se cree que son ellas mismas las que se encuentran en peligro por esta razón. En el siglo XIX, los médicos higienistas europeos hablan de la congestión de los órganos sexuales de las mujeres menopáusicas que todavía son activas sexualmente, y les recomiendan la castidad para curarse de ese exceso de calor viril no evacuado ni utilizado.

En la India, el peligro que pesa sobre ellas es también muy directo. En los ambientes más tradicionalistas, una viuda no puede volver a casarse y se la considera responsable de la muerte de su marido. Jóvenes o ancianas suelen ser maltratadas por su familia política, cuando no son mutiladas o asesinadas. También las viudas huyen a menudo para reunirse en refugios, cerca de los templos, donde son parsimoniosamente mantenidas a cambio de cantos y plegarias

que deben dedicar a pedido y sin interrupción a la divinidad. Considerada como mortífera en sentido literal, la mujer que ha quedado viuda es excluida radicalmente de la comunidad, tal como ocurre con "la bruja" menopáusica en otros sitios.

Una mujer en edad de procrear, casada y adúltera, es juzgada particularmente como peligrosa por su cónyuge. Especialmente en Africa del Este, se piensa que el hecho de que en las adúlteras se encuentren dos semillas masculinas, ambas irreductibles, implica efectos negativos para el más débil de los dos hombres. Necesariamente el más débil es el marido, porque ignora el adulterio de su mujer, mientras que ella y el otro hombre actúan con conocimiento de causa. El encuentro de humores de la misma naturaleza hace que uno de ellos, el más fuerte, pueda expulsar al otro en el cuerpo emisor: así se explican localmente la elefantiasis del escroto o de las piernas, o la tuberculosis reconocible por los esputos de sangre; ella puede también atraer a otro hombre y provocar en el más débil de los dos diarreas o hemorragias imparables. Cuando existe la sospecha, a veces la mujer es sometida a la ordalía. Si reconoce el adulterio, la esposa puede ser víctima de muy malos tratos: exilio, golpes, palizas, muerte. Si está embarazada y tiene dificultades para parir, se procura que confiese su adulterio, ya que es la única manera de que se le permita expulsar el feto, sin que por eso se la proteja de las represalias. En muchas sociedades, cuando una mujer amamantaba a un niño no podía tener relaciones sexuales durante el período de lactancia. Fisiológicamente, la lactancia protege durante algunos meses de la fecundación, ya que suspende la ovulación, pero esta protección no es absoluta y no dura más tiempo que el adjudicado tradicionalmente al amamantamiento natural. Lo que más se teme no es que se produzca un nuevo embarazo (se ha visto en esta prohibición una regulación social voluntaria de los nacimientos) sino que el niño recién nacido pierda la oportunidad de mamar, sobre todo si se trata de un varón. Esta pérdida se debe al agotamiento de la leche materna, pero también, de acuerdo con una creencia explícita, al hecho de que el bebé rechazaría un seno al "que ha tomado mal

olor".[6] El mal olor es un hedor fuerte que proviene del calor que el esperma confiere a la leche maternal, ya que ésta es menos potente. En este caso preciso, en verdad el niño está amenazado directamente por el deseo de los adultos, pero se condena abiertamente la pulsión sexual de la madre o de la nodriza, pues no ha sabido contenerse ni protegerse y de ese modo amenaza la vida del hijo de su marido o de su amo. Se encuentra indicado evitar ese tipo de relaciones tanto en Akkad como en Roma, e incluso en los tratados higienistas europeos de los siglos XVIII y XIX.

A las niñas impúberes que aún no han tenido pérdidas de sangre se las considera casi tan calientes como los niños o los hombres. Por lo tanto, son particularmente peligrosas pero también ellas mismas corren peligro. La relación sexual con una impúber es considerada peligrosa, en muchas de nuestras sociedades, debido a que la acumulación del calor masculino constitutivo con el calor temporal de la infancia puede provocar la esterilidad futura de la niña, quemando radicalmente sus órganos internos. Una mujer fecunda es fría y húmeda, mientras que esta pequeña quedará reseca. Recíprocamente, en otras sociedades, por las mismas razones aunque planteadas de otro modo, es para el hombre que estas relaciones implican decrepitud, debilidad, impotencia. Para los arunta australianos, una niña puede incluso quedar estéril simplemente porque en su infancia, sólo por jugar, se puso un sombrero de hombre en la cabeza. Una posible esterilidad ulterior es imputada a ese acto. Se piensa que el cortocircuito de calor provocado ha disecado, crispado y reducido sus órganos internos impidiendo definitivamente su desarrollo.

Una conclusión que surge de este sucinto inventario de situaciones diversas es la siguiente: se cree que las mujeres en diferentes etapas de la vida, a causa de su naturaleza fisiológica y sus consecuencias supuestas y construidas por el sistema conceptual local, son

[6] Françoise Héritier, "La mauvaise odeur l'a saisi", en *Le Genre Humain*, primavera-verano de 1987, pp. 7-17.

peligrosas para los hombres pues atacan su capacidad viril, su fuerza vital, y se oponen a su voluntad de tener hijos varones; pero, en realidad, son ellas las que corren verdaderos riesgos tanto físicos como sociales.

El sida como revelador. Hoy, en África...

Las mujeres en general –y no sólo las prostitutas– son las grandes víctimas del sida. En África subsahariana el sida parece haberse convertido en la primera causa de mortalidad; el contagio es mayoritariamente heterosexual y a través de la transmisión madre-hijo. El récord de prevalencia corresponde a Botsuana donde afecta al 35,8% de los adultos.

La gran dificultad para las mujeres es tener acceso no sólo a los cuidados sino también a la información. No es que los cuidados hayan sido abundantes y eficaces para los hombres, pues hasta hace muy poco el costo de las terapias impedía el acceso de los enfermos africanos, y las compañías farmacéuticas internacionales se rehusaban a bajar los precios o a renunciar a sus patentes. Los únicos cuidados habituales se relacionaban con las enfermedades oportunistas, como la tuberculosis, pero los hombres tenían acceso prioritario a esos tratamientos. Incluso, en el período inicial de la epidemia en África, se llegó a pensar que las mujeres estaban a salvo, pues no se las veía en los dispensarios ni en los hospitales. La razón era otra: como los tratamientos eran costosos, se reservaban a los jefes de familia.

Se sabe también que la lucha contra el sida en África apunta, de manera prioritaria sino exclusiva, a la prevención, es decir, al uso del preservativo masculino. A esto se agregan ensayos para la introducción y la tolerancia del uso del preservativo femenino. Pero, más allá del hecho de que la Iglesia católica ha prohibido su uso, es extremadamente difícil para las mujeres de todas las religiones imponer su uso o incluso pedirle a su pareja –que suele ser su marido– que

lo use. El hombre no suele ver este pedido como la legítima expresión de una medida de protección mutua, sino como la confesión de la mala conducta impropia y de la enfermedad. Más aún, la mayoría de los hombres ni siquiera quiere escuchar hablar de anticoncepción en el marco del matrimonio, ni tampoco fuera de él. Encuestas realizadas en centros urbanos de Abiyán a mediados de los años noventa mostraban, incluso entre los adolescentes, comportamientos que podrían calificarse de aberrantes en función de la racionalidad biológica: querían protegerse del sida poniéndose un preservativo para evitar el contacto sexual, pero cortaban la punta para no interferir en una eventual procreación.

Por lo tanto, las mujeres comunes tienen grandes dificultades para protegerse en las relaciones conyugales. Sólo decide el hombre. Y si están enfermas, tienen mayores dificultades aún para hacerse atender, por las razones antedichas, pero también porque cuando una mujer es reconocida claramente como enferma del sida corre el grave riesgo de ser expulsada de su hogar, desterrada y abandonada totalmente.

Pues –y esto es lo que en África convierte al sida en un dato revelador particularmente poderoso de la eficaz fuerza de los sistemas de representación e interpretación de lo real–, las mujeres, principales víctimas del contagio de sus cónyuges y luego transmisoras del daño a sus hijos, son las principales acusadas.[7] La creencia popular dice, en efecto, "que se pesca" de las mujeres, dando a entender que se trata del sida. Enfermedad de la sangre viciada, de la sangre empobrecida, de la sangre fría, se piensa que tal vez haya llegado por primera vez del mundo exterior de los blancos transmisores (una vuelta justa de la creencia inversa), pero que ahora son las mujeres las que contagian a los hombres en las relaciones sexuales. En efecto, ¿quién es ese "se" que se pesca el sida? No pueden ser otros que los hombres confundidos con la categoría "especie humana".

[7] ANRS-ORMSTON (comps.), *Le Sida en Afrique. Recherches en sciences de l'homme et de la société*, París, ANRS, 1997.

La inversión que se produce aquí, de manera ingenuamente espectacular, que convierte a la mujer víctima en la fuente culpable del mal, es del mismo orden que la primera inversión: la que provoca que el reverso del privilegio de la fecundidad y de la concepción de ambos sexos por parte de las mujeres sea la imputación de la responsabilidad por la esterilidad y el domininio simbólico de lo masculino sobre la regulación de la procreación. Las mujeres se vuelven irremediablemente menores, infantiles, reducidas a materia, incluso a la animalidad y el mal. Así, *Le Sida en Afrique*[8] no habla de un ideal de prevención salvaje, que consistiría en la restauración de un orden antiguo donde los jóvenes y las mujeres "estarían sometidos al control de los mayores". No hay mejor manera de decir que todas las mujeres son siempre menores, cualquiera sea su edad y su estatus. Menor, en el sentido de que debe ser controlada y sometida: la especie femenina se vuelve peligrosa si se sospecha que tiene poder o que quiere sustraerse del control de lo masculino. Para protegerse de este peligro, debe ser alejada del pensamiento racional y del acceso a la educación. Las mujeres son mantenidas en la ignorancia y tienen menos acceso que los hombres al saber, a la protección (de allí surge esa dificultad particular de las mujeres para pedirle a su cónyuge que use preservativo y el abandono del que son víctimas en la fase terminal de la enfermedad) e incluso a la atención. Las mujeres son percibidas como peligrosas, al igual que los inmigrantes, los extranjeros, los nómadas, que todos los portadores potenciales de movilidad, de extranjería y de transgresión; todos aquellos que pueden atravesar los límites del cuerpo, del territorio, de las reglas sociales. Debido a la combinación de varios factores que las alejan o acercan con respecto a lo masculino, las mujeres instruidas, independientes o adineradas pueden imponer el preservativo en sus relaciones sexuales, algo que no pueden hacer las mujeres comunes casadas, las jóvenes o la mayoría de las prostitutas. En cierta manera, por sus características, las que pueden darse

8 *Ibid.*

el lujo de abrir un "espacio de negociación" entran en la categoría de mujeres "con corazón de hombre" de la tradición etnológica.

MUJERES SOSPECHOSAS Y VÍRGENES SALVADORAS

Si a priori se sospecha que las mujeres son los vectores de estas enfermedades que supuestamente afectan a una sangre fría, empobrecida, viciada, es precisamente porque su sangre tiene estas características por naturaleza: sin el aporte continuo de esperma durante el embarazo, una mujer no puede ni concebir ni sacar provecho ni darle una buena forma a su hijo. A un niño póstumo siempre le falta algo. Culpables de albergar el mal por cierta afinidad natural, lo son también de transmitirlo a los hombres. La idea de que la transmisión heterosexual se produzca también, e incluso prioritariamente, del hombre hacia la mujer no es bien recibida, ya que no puede comprenderse realmente.

Las mujeres frías que albergan el mal y lo transmiten son precisamente las púberes en edad de procrear. De la constatación de la ecuación "nubilidad = frialdad = debilidad = sangre viciada" procede la ecuación inversa "prepubertad = calor = fuerza = sangre pura", y sobre todo la constatación de que la virginidad sólo puede garantizarse absolutamente en la prepubertad. En la lógica misma de la imputación del mal (¿de dónde viene?) y de la búsqueda de curación en juego de acuerdo a la sintaxis tradicional de atracción/repulsión de los humores y de las cualidades, nace la creencia de que la única manera eficaz que tienen los hombres de curarse, es decir, de liberarse definitivamente de la enfermedad, es acostarse con una virgen. Ya sea porque el calor de su organismo impúber atrae sobre ella los humores fríos malos –pero de la misma naturaleza que los suyos– transmitidos por las mujeres adultas, y el hombre juega entonces el papel de puente entre vasos comunicantes; ya sea que el hombre imponga a su joven pareja un destino de esterilidad al quemarle los órganos internos; ya sea que acepte por voluntad propia

consumirse temporalmente pues ofrece la ventaja de expulsar de él la sangre mala que ha recibido.

Por lo tanto, las principales víctimas del sida son niñas cada vez más jóvenes. *Le Monde*[9] habla del "mito muy vívido según el cual tener relaciones sexuales con una virgen cura o inmuniza contra el sida", a propósito de la violación en Sudáfrica de una niña de nueve meses por seis hombres de 24 a 66 años. Por supuesto, existen otras razones que pueden invocarse para explicar la lógica de la violación. Pero ésta ya fue anticipada de forma clara y evidente. Independientemente del récord que representa la edad de la pequeña víctima (¡cuya virginidad no puede ser sino total!), la decimotercera Conferencia Internacional del Sida, que se realizó en Durban en julio de 2000, llama la atención sobre el hecho de que "en toda el África subsahariana la tasa de infección de las adolescentes es significativamente más alta que la de los varones".[10] Muchas son contagiadas por sus maestros de escuela, que constituyen el tercer grupo en importancia de hombres infectados, luego de los militares y los conductores de camiones. Una lista difundida por Onusida[11] da a conocer que en varios sitios de investigación en Kenia, Zambia, Cotonú y Yaundé existe una diferencia entre adolescentes (en los grupos de referencia con alta prevalencia): se pasa, respectivamente, del 3% y 4% entre los varones al 15% y 23% entre las chicas. Las adolescentes están cuatro a seis veces más afectadas que los varones y tuvieron su primera relación mucho antes de los 15 años. Del conjunto de los hechos observados y testimonios presentados en la conferencia se imponía "la inevitable conclusión de que las muchachas no están infectadas por el VIH por los varones de su edad, sino por hombres mucho mayores", para retomar los términos de Peter Piot, director ejecutivo de Onusida. Ellas no están informadas de los riesgos ni de los motivos por parte de su pareja, y no tienen los

[9] *Le Monde*, 9 de noviembre de 2001.
[10] Kurt Shillinger, corresponsal del *Globe*.
[11] Lusaka, IX-ICASA, 14 de septiembre de 1999.

medios para defenderse de la violación ni tampoco de las promesas de hombres adultos que pretenden deshacerse de su propio mal devolviéndolo al remitente, lo femenino.

A este ejemplo se podrían añadir otros más actuales en los que se puede leer entre líneas una lógica interpretativa del mismo orden, que recurre a las mismas formas de razonamiento.

Así, el destino de las jóvenes *hibakuscha*, irradiadas por las bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki, con la sangre doblemente viciada y empobrecida –tal como está representado en tantas películas y novelas populares que tratan la cuestión–, es el celibato o la muerte por leucemia, según la concepción estética de una belleza pálida y mortífera. Sólo las jóvenes son monolíticamente representadas de esta manera. En la realidad –y ya no en la ficción–, las jóvenes irradiadas permanecen mayoritariamente célibes y tienen infinitas dificultades para conseguir trabajo, sobre todo en los restaurantes, por temor a la contaminación de los alimentos. La mayoría de ellas han vivido en el denominado "gueto atómico", en una pobreza extrema. El estatus femenino de *hibakuscha* es tan negativo y perjudicial que muchas han desaparecido procurando esconder su identidad antes de que fuera evidente, como en los casos en que los queloides eran importantes.

Para Maya Todeschini, "la mancilla de la mujer *hibakuscha* era considerada 'peor' que la del hombre, porque a la contaminación de la radiación se añadía la 'normal' de toda mujer". Así marginada, ella se convierte en un "ser liminal" que vive en los intersticios de las estructuras dominantes, y es por lo tanto capaz de perturbar el orden social (como la bruja o la fuera de casta).[12] Los hombres que en raras ocasiones se casan con una mujer *hibakuscha* son considerados como "excepcionalmente valientes", pero la hostilidad de las familias y de las suegras en particular jamás cesa. Las que se casan lo hacen generalmente con un hombre *hibakuscha* y se rehusan a procrear por temor a transmitir su mal.

[12] *Burakumin*: carniceros, curtidores, sepultureros.

Me parece que a partir de la absoluta tristeza de estos ejemplos debe comprenderse la urgente necesidad de hacer conocer los mecanismos mentales jamás pronunciados y los esquemas universales de pensamiento que funcionan por preterición y cuyo uso puede provocar comportamientos aparentemente tan incomprensibles a los ojos de la racionalidad biológica moderna y, sin embargo, de una implacable lógica. Si las mujeres están en peligro, es justamente porque los hombres las consideran peligrosas, por todos los motivos relacionados con la sangre, el calor y la fuerza que he intentado exponer sucintamente aquí.

III. DE LA VIOLENCIA DE LAS MUJERES. INVARIANCIA, PERMANENCIA E INESTABILIDAD

La pregunta planteada por las presentadoras de la Jornada *Lectures critiques* realizada en la École des Hautes Études en Sciences Sociales el 16 de enero de 1998 tiene una doble perspectiva: ¿cuál es la relación de las mujeres con la violencia? ¿Son solamente sus víctimas? ¿Existe una violencia específicamente femenina?[1] El papel que me asignaron consistió en leer la serie de comunicaciones presentadas por historiadores e historiadoras para realizar, de ser posible, una lectura antropológica. Al hacerlo, me pareció que podía ponerse en evidencia un cierto número de invariantes.

En *Le Monde* de ese mismo día, se dan tres informaciones que parecen reforzar mi planteo al poner en evidencia y en escena los indiscutibles sistemas de pensamiento que dan cuenta de estas invariantes.

Con el título de "En vista", se publica la apelación de una escritora ante los jueces tejanos para que Karla Faye Tucker sea ejecutada: "¿Porqué debería eximirse a las mujeres de las penas inflingidas a los hombres? [...] Con su suplicio, Karla probará que las mujeres no deben inspirar lástima sino respeto". Estas frases muestran explícitamente la demagogia de la violencia de los hombres que las mujeres pueden manipular para estigmatizar la exclusión de los individuos de su sexo de la categoría social de "persona".

El día anterior, en la Assemblée Nationale, tuvo lugar un agitado debate, luego de la declaración del Primer Ministro sobre el tema de

[1] Esta jornada fue objeto de una publicación, *De la violence et des femmes*, bajo la dirección de Arlette Farge y Cécile Dauphin.

la abolición de la esclavitud, cuyo mérito se atribuía a la izquierda. La descripción del tumulto comienza con la imagen del hemiciclo "repleto de hombres de saco y corbata, amontonados en las filas, los rostros ofendidos, rojos como los escaños del Palais-Bourbon, el gesto amenazante en dirección al Primer Ministro". Incluso deben interponerse los ordenanzas: "Christine Boutin (UDF), apuntando con el dedo, lanza sonoros 'Usted da vergüenza', mientras que en la izquierda, Jean Glavany (PS) agita una página de papel donde se puede leer 'Boutin histérica'". Al final del discurso, "los últimos diputados de la oposición abandonan el hemiciclo abucheando al Primer Ministro. '¡Fuera Boutin!', grita Claude Bartolone".

Se habrá notado que los que amenazan son hombres alterados y rojos de furor. Una diputada mantiene su postura, su nombre suena, con una letra de diferencia, como una injuria sexista. Es a ella que se dirigen por escrito y oralmente cuando todos los diputados derechistas abandonan el hemiciclo, y en qué términos: "histérica" y "fuera". Sólo ella, por su condición de mujer, puede ser calificada de histérica y se le recuerda que ése no es su lugar. Sean cuales fueren las opiniones políticas de los protagonistas, la mías y la de los lectores, está claro que se juega aquí algo que da cuenta de sistemas permanentes e implícitos de pensamiento. Dominique Goudineau debería reconocer allí algunos de los análisis que dirige sobre el año III de la República.

Finalmente, en *Le Monde des Livres*, bajo el título "L'amour est un buffet froid" y con el subítulo "Une jeune femme prisonnière d'un violeur mythomane, dans un roman glaçant de Régis Jauffret" (*Histoire d'amour*, Éditions Verticales), se habla de una mujer atrapada por su verdugo "que monologa, analiza su delito, con la buena conciencia del torturador [...] que espera su paga, enamorado". Un hombre siente un flechazo por una mujer y se apodera de ella: la persigue, aterroriza y viola regularmente, seguro de que su deseo le da todos los derechos. Como lo señala Jean-Luc Douin, "la apropiación, la dominación y la violencia engendradas por amor sólo se ejercen en un único sentido [...] [Él está] persuadido, como un hé-

que sartreano, de que la mujer debe ceder, cautiva, a quien decide hacerse amar por ella". La amada por obligación, "una vendedora, hija de gente simple, sin bagaje cultural", está indefensa frente al "profesor" que le coloca un trapo en la boca cuando ella grita. Ella sufre, como la marquesa de O. o Maria de Naglowska –feminista violada por un cosaco enamorado–, como las mujeres argelinas desenvueltas, "casadas" por pocas horas. Se trata de una novela que describe un personaje sádico, monomaníaco y esquizofrénico. Eso no es un impedimento. A través de sus fantasías, Pauline Schmitt Pantel debe reconocer algo de la idea de la legitimidad natural que poseían el ciudadano griego y sus dioses cuando raptaban y violaban mujeres para construir un hogar legítimo y tener descendencia.

He aquí el botín de un día de lectura de *Le Monde*. Se puede conseguir un botín igual de significativo todos los días. Pero lo que importa aquí no es mostrar la permanencia de ideas y comportamientos "que tienen una larga vida". Al decir esto, en cierto modo se postula que estas ideas y comportamientos tienen una historia –un comienzo y probablemente entonces una evolución y tal vez un final– y que están también ligados a una geografía cultural particular, a un legado que se nos ha transmitido, por las vías cruzadas de Grecia, Roma y el pensamiento judeocristiano. Al menos este último punto es evidente, del mismo modo que es cierto que la historia singular de esta geografía cultural particular no se hizo de manera homogénea, pasando, en un solo movimiento, de un estado indiferenciado de dominación de las mujeres a una progresiva liberación y a una igualdad sabia. En efecto, han existido esas "escenas singulares donde se dibujan los espacios posibles de cierta soltura entre los sexos" (Arlette Farge) en épocas y lugares diversos, en algunas relaciones de pareja, en el interior de la familia, en el interior de la ciudad. Son momentos de gracia que, aunque no influyen para siempre en el curso de las cosas, es necesario siempre refundar permanentemente en el espíritu. ¿Pero cómo explicar que, pese a la larga historia y la evolución de los conocimientos, las ideas y las conductas, regresa permanentemente y de manera evidente la cues-

ción de la dominación masculina y la reivindicación femenina paralela y constante de emancipación e igualdad en los hechos y en los espíritus?

Invariancia y valencia diferencial de los sexos

Resulta indispensable recurrir a la noción de invariancia, que pone a disposición las asociaciones conceptuales necesarias, uno de cuyos fundamentos principales es la valencia diferencial de los sexos.[2] He mostrado, especialmente en *Masculino/Femenino*, cómo se constituyen, para toda la humanidad, las categorías iniciales del pensamiento –basadas en la oposición de lo idéntico y lo diferente– a partir de la observación de las regularidades anatómicas y fisiológicas. Ellas regulan nuestro universo mental y se expresan a través de las categorías binarias habituales sobre las cuales se construyen todos los discursos. Estas categorías están jerarquizadas y no de manera igualitaria: lo masculino es superior a lo femenino, como el calor es superior al frío, la razón al salvajismo, lo elaborado a lo incoherente, etc. Sin duda, esto sucede porque no existe un equilibrio natural, pero también por otras razones. Desde los remotos orígenes de la humanidad, se ha construido un paisaje conceptual y social a partir de la observación del hecho "escandaloso" e inexplicable de que las mujeres conciben hijos de ambos sexos; que la procreación, sobre todo la de niños de sexo masculino, y la reproducción social dependerían de la buena voluntad de la feminidad en el cuerpo de las mujeres. Algunos sistemas simbólicos, conceptuales y sociales se establecen para subvertir y someter este don. Un sistema conceptual magnífico, que encontramos de manera solapada en nuestros modos de pensamiento, es el de Aristóteles, que no considera a la mujer más que materia: la forma y la vida humana son otorgadas al embrión por el *pneuma* que se encuentra en el semen masculino. Aristóteles no

[2] Françoise Héritier, *L'Exercice de la parenté*, París, Seuil/Gallimard, 1981.

creó esas ideas: las adaptó a su época y su cultura. Se las puede encontrar bien lejos de allí, expresadas en los sistemas de pensamiento considerados primitivos, o nacen necesariamente de la misma manera, en función de los mismos datos apremiantes que se presentan ante los ojos y la experiencia. A ese núcleo duro de la observación y del desposeimiento conceptual de las mujeres de su privilegio, se adjunta, para que el modelo funcione con eficacia, un sistema social de distribución del poder de dar vida. Son los hombres quienes se intercambian a las mujeres, y éste es el principio básico que acompaña a la prohibición del incesto y cuya evidencia universal ha impedido que se lo cuestione: ¿de qué derecho se trata? ¿Dónde se sitúa en el derecho natural la justificación de esta apropiación de las hijas por parte del padre, de las hermanas por parte del hermano, de la esposa por parte del esposo?

INVARIANCIA DE LOS MARCOS, VARIABILIDAD DE LOS CONTENIDOS

La valencia diferencial de los sexos es el telón de fondo, la matriz que ordena y rige aquello que no varía en la relación de lo masculino y lo femenino. Esto no significa la permanencia invariable de rasgos constantes y uniformes. La invariancia no es una uniformidad invariable. Como prueba de su existencia, admite lo contrario: la inestabilidad de las formas. Desde un punto de vista histórico y etnológico, el análisis de cada sociedad, de cada época, e incluso de los elementos parciales propios de una sociedad en un momento determinado, pueden presentar contenidos variables, que a veces se oponen entre sí. En el libro *De la violence et des femmes*, hay ejemplos de esto: las mujeres griegas defienden la polis, del mismo modo que en el siglo XVII se reconocía el heroísmo de las mujeres, con la condición de que fueran de alto rango. Es la condición *sine qua non* para que sean autorizadas a aproximarse a los valores masculinos; la categoría "noble" es del orden de las categorías binarias, asociadas a lo masculino, a lo superior, al heroísmo, mientras que la ca-

tegoría "innoble" está asociada a lo inferior, a la debilidad, a lo femenino. Por cierto, una mujer –pero noble– puede escapar, al menos provisoriamente, al quiasmo necesario de estas categorías, a la innoble cobardía habitual de la feminidad.

Ella admite, sobre todo estructuralmente, los contenidos variables que son propios de culturas diferentes. En la expresión implícita de estos contenidos, tal como los actores los representan cotidianamente, estos últimos se reconocen naturalmente como miembros.

Yo diría que los marcos conceptuales invariantes se determinan y se alimentan de un mismo movimiento de esos contenidos culturales variables, y que surgen de una misma cultura considerada como un todo o de los momentos (o situaciones particulares) propios de una cultura dada. Confieren sentido y un punto de comparación a estos datos variables.

Ya no se trata de pretender que los marcos conceptuales invariantes deban su estabilidad y su permanencia al carácter objetivo e irrefutable de los hechos naturales. En efecto, ¿existiría por ejemplo una "naturaleza" femenina que estaría relacionada con la suavidad, que explicaría y justificaría que el polo femenino fuera el de la pasividad (en oposición a la actividad) y el de la sumisión (en oposición a la agresividad)? Se necesitaría un largo desarrollo argumentativo para pasar de la suavidad objetivamente comprobable de la voz o de la piel (debida a los efectos de las hormonas sexuales que no son discernibles a simple vista y a las que no se conocía hasta hace un siglo) a las cualidades de pasividad y sumisión que deberían surgir naturalmente de ella. Si esto parece evidente, es porque se trata de una construcción intelectual que proviene del principio original de *la valencia diferencial de los sexos*, cuyas modalidades de instauración hemos analizado en detalle en el primer capítulo y en la introducción de este libro.

¿Qué voz conviene a la injuria?

Consideremos a Rousseau. Escribe: el cielo "no les da una voz tan dulce para que digan 'injurias'". Se postula así como evidente que la injuria necesita una voz grave y fuerte. Es verdad que para el público en general las locuras dichas con una suave voz femenina siempre resultan un recurso cómico eficaz –como la de la actriz Miou Miou, por ejemplo, soltando con su aguda voz de niña insultos y groserías sexuales a un hombre azorado, quien escudado en la certeza de la validez de su derecho como macho, debe digerirlos sentado junto a su amiga en una mesa de café–.[3] Por lo tanto, es cierto que no asociamos los insultos con una voz suave. Pero es un efecto secundario de la asociación intelectual, y no natural, entre suavidad y feminidad. Es por un mismo efecto de asociación y de quiasmo (que permite pasar de una escala a otra) que, en el caso citado anteriormente, las mujeres son consideradas excepcionalmente heroicas pero nobles; que la voz "afeminada" que proviene de un hombre o la "angelical" que proviene de un joven miembro del coro de Cambridge, por ejemplo, tampoco son consideradas aptas para el insulto. Se trata aquí de los efectos puros de un sistema de categorización en el cual, en este aspecto preciso y teniendo en cuenta estas series transitivas de equivalencia –voz dulce = feminidad = incapacidad para el insulto–, lo masculino se encuentra, temporal y precisamente, desprestigiado. Los portadores de esta voz suave no son realmente hombres.

¿Qué invariantes se presentan como evidentes en este libro? Hay algunas, relacionadas entre sí, que me propongo enumerar y comentar.

Un derecho "natural" de los hombres

1. La apropiación del cuerpo de las mujeres es un derecho natural de los hombres. Más adelante, analizaremos detenidamente este

[3] *Lily, aime-moi*, de Maurice Dugowson.

punto. Corolarios: cualquier mujer es apropiable por parte de cualquier hombre; esta apropiación violenta, llamada "violación", no es digna de castigo salvo cuando afecta los intereses de otro hombre (padre, hermano, marido, hijo); éste es un asunto de hombres, quienes tienen derecho a tomar medidas preventivas y represivas frente a este eventual desposeimiento.

Como ejercicio de un derecho natural, la violación –como en *Histoire d'amour*, la novela que hemos cuestionado más arriba– puede ser adornada con todas las gracias y todas las excusas. El deseo masculino no espera y debe encontrar una salida. Sobre todo si se lo reviste de eufemismos perturbadores: el rapto de las Sabinas (con la imaginería correspondiente de esas jóvenes de cuerpos blancos semidesnudos, la cabeza vuelta hacia atrás, la nuca doblada, la cabellera deshecha, los brazos inermes, llevadas por hombres de piel oscura y curtida, armados de espadas, abrazándolas con fuerza, agitados) no se percibe como lo que es: una violación de muchachas –en algunos casos, impúberes– sin su consentimiento. Pulsión sexual, competencia deportiva, astucia heroica, robo de alto riesgo, represalias guerreras: todo corrobora las observaciones notablemente acertadas de Pauline Schmitt Pantel con respecto a la violación en tiempos de los griegos como algo bueno para pensar y representar, adornado con gracias y dulces emociones exclusivamente para los hombres.

La doble "naturaleza" femenina

2. La "naturaleza" femenina es presentada como una esencia doble, lo que justifica para una misma cultura la introducción de clasificaciones a priori contradictorias. Fría y fresca, ella también puede volverse excesivamente caliente. Desde una visión naturalista biológica, la mujer es al mismo tiempo frágil, pudorosa y sexualmente viciosa.[4]

[4] Cesare Lombroso (1895), *La Femme criminelle et la prostituée*, Grenoble, Jérôme Million, 1991.

Para Virey, la fragilidad de sus tegumentos (la piel suave, finamente enervada) la vuelve fácilmente excitable ante las pasiones y el desenfreno del cuerpo, pero también apta para la compasión. De allí surge, según este autor, que la aptitud para la compasión la prepara para los menesteres del amor y de la ternura conyugales, para el afecto maternal, el cuidado de los enfermos y moribundos, etc. Sin embargo, su aptitud igualmente innata para la liberación de las pasiones debe ser controlada y reprimida por la tutela masculina. Del mismo modo que la esterilidad es el lado negativo de la fecundidad (capacidad de dar a luz), y ambas son un privilegio exclusivo de la feminidad, la lubricidad es el posible reverso de la pureza virginal, la bacante representa la cara oscura –que puede siempre aparecer– de la esposa apacible en el gineceo, como la "puta" es la de la madre.

La figura criminal femenina, tal como se la representa, se inscribe así en lo biológico, tanto si se trata de la violencia que las mujeres ejercen sobre sí mismas (suicidio, histeria, convulsiones) o de la violencia física contra otros o contra sus hijos. La mujer criminal es percibida como un desvío que muestra el aspecto oscuro de lo femenino. Independientemente del tipo de violencia, la idea del desvío de lo femenino también está presente en las mujeres que dejan de ser objetos de deseo y fecundos al llegar a la menopausia. En pocas palabras, Balzac, citado por Cécile Dauphin, resume la cuestión: "Una mujer vieja, pálida y fría, que presenta esa máscara repulsiva de miseria en rebelión". También en la menopausia, en el extremo opuesto al de la mujer "con corazón de hombre"[5] –rica en virtudes, bienes y vida matrimonial próspera–, la vieja mujer inservible, fría y pobre es el resultado de una serie de asociaciones tan legitimadas como aparentemente opuestas entre sí. En la punta de la cadena, una mujer menopáusica pero todavía caliente debido al calor legítimo del esperma de las relaciones sexuales que mantiene con un ma-

[5] Véase Françoise Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, París, Odile Jacob, 1996, cap. 9 [trad. esp.: *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel, 1996].

rido poderoso y rico, una mujer de bellos colores y de porte orgulloso, conformista, bien vista en la sociedad y representante del ideal de las virtudes domésticas; en la otra punta, la misma mujer menopáusica, pero calificada como "vieja", término que designa el estado con el cual se asocia espontáneamente a la menopausia[6] –cuya frialdad y palidez significan la ausencia de la sangre caliente bajo la piel y, por lo tanto, también la ausencia de ese hombre poderoso que sólo con su calor y su interés podría, si existiera y se ocupara de ella, hacerla cambiar de estatus–, estigmatizada finalmente por la miseria repulsiva y la violencia en rebelión. Calor *versus* frialdad, color *versus* palidez, riqueza *versus* pobreza, conformismo *versus* rebelión, integración *versus* insociabilidad: todas estas cualidades opuestas ocupan un mismo espectro, de un extremo al otro de una trayectoria, y cada sistema de representación al que se refieren puede ir de un punto de vista al otro, en todo momento, y en todos los casos con el mismo grado de legitimidad.

La violencia femenina es una transgresión

3. Por estas razones, la violencia es considerada antinómica con respecto a la feminidad contenida, es decir, a la verdadera feminidad de la mujer fecunda. El ejercicio de la violencia por parte de las mujeres es visto como la última transgresión de la frontera entre los sexos.

En oposición a la violencia masculina, que se percibe como legítima (mantenimiento del orden doméstico o exterior, guerra, etc.), la violencia de las mujeres es considerada como la expresión del carácter animal y casi deshumanizado de su naturaleza, que explotaría si no fuera dominada por la acción masculina. Recordemos a Aristóteles, que en el aporte femenino a la procreación só-

[6] Marie-Christine Laznik, *Sexualité féminine à la ménopause. La féminité revisitée*, tesis de doctorado en Psicología, París, Université París-XIII, 2002.

lo veía una materia a la que había que animar y darle forma a la imagen de la especie humana. De la naturaleza doble de las mujeres deriva su doble capacidad, como acabamos de ver, de ser la bella o la bestia. Yannick Ripa lo demuestra muy bien a través de la Guerra Civil Española: "Las rojas se pierden en una bestialidad que las convierte en hembras y no en víctimas". Ellas son hienas, feroces, y su violencia es percibida por los franquistas como una erotización sádica. En este registro, la roja "miliciana armada" está en el extremo opuesto de la *Mater dolorosa* franquista. Una se deja dominar por su naturaleza animal indómita, la otra ha sublimado su naturaleza y sus dolores en una compasión ejemplar. En esta lógica, la "esquila" de la mujer roja prisionera es una manera de inscribir en el cuerpo su animalidad, dejándola impotente como una oveja esquilada. La violencia femenina, no legítima, es el sentido literal de la palabra "bestial".

La violencia sexual masculina, un asunto de hombres

4. Como categoría global, la violencia sexual sobre el cuerpo de las mujeres, expresión exacerbada del derecho de los hombres, utilizada como arma política frente a los enemigos (Guerra Civil Española, *Libération* , guerras yugoslavas, etc.), es una salida en la que se cristalizan varios imperativos superpuestos que se presentan generalmente como fantasías.

En primer lugar, se trata de marcar un territorio material o animal; como ese cuerpo-territorio pertenece a otros hombres, el ataque que se le hace –que va más allá de la corporeidad y del placer físico de la posesión– pretende afectar el honor de los hombres.

En segundo lugar, de manera exacerbada en ciertas culturas, el honor masculino reside en la virtud de las mujeres de la familia. Pero esta idea puede leerse entre líneas en otras culturas en las que no resulta tan evidente: se precisó un considerable esfuerzo de cambio de perspectiva para que, en las sociedades occidentales y de ma-

nera reciente, la violación sea considerada un ataque a la persona y no un atentado a la propiedad masculina o una mancha que debe ocultarse bajo el nombre de un hombre, para que no acarree la sospecha respecto de la víctima o una reacción de burla.

En efecto, si la feminidad es justo esta ambivalente fuente de fecundidad apasible y el desencadenamiento de violencia sexual estéril, la idea subyacente es que la acción dominante y reguladora de los hombres es la que las contiene y las encauza en la primera dirección. La violación de las mujeres del enemigo es la desmentida de esta actitud. Cuando se trata de la violación de las combatientes, es sin duda para restaurar la identidad colectiva masculina afectada por la humillación que sufre a causa de la acción de las mujeres armadas. Se observará la misma reacción ante los discursos encendidos de aquellas a las que se describe como "marimachos". En todos los casos, como escribe Cécile Dauphin, el hombre está "herido, debilitado en su identidad masculina".

En tercer lugar, esta apropiación del cuerpo de las mujeres enemigas o de las mujeres del enemigo es una buena manera de materializar la idea de que la fecundidad femenina es sólo la capacidad de llevar hasta su término un producto cuya identidad no proviene de la materia materna sino del *pneuma* espermático. El semen masculino contiene en potencia las cualidades de los individuos que nacerán de las relaciones sexuales mantenidas con suficiente asiduidad; cualidades entendidas incluso, según su definición más inmaterial, como creencias religiosas o convicciones políticas. Como recuerda Yannick Ripa, los nacionalistas españoles les decían a los republicanos cuando violaban a sus mujeres: "Tal vez muramos, pero vuestras mujeres darán a luz niños fascistas". Hemos visto esto más de cerca, durante el conflicto yugoslavo, donde las mujeres fueron, como siempre, uno de los elementos clave en la expresión del conflicto: mujeres de la edad adecuada, capturadas, deliberadamente violadas hasta que se producía el embarazo, y luego mantenidas prisioneras para evitar cualquier aborto. Sólo en 1998

los 160 países que se reunieron durante un mes en Roma para crear una corte criminal internacional (CCI) acordaron en declarar que "el embarazo forzoso" era a la vez un crimen contra la humanidad y un crimen de guerra que exige en consecuencia un tribunal internacional, a pesar de la oposición del Vaticano y de otros Estados que temían que la imputación como crimen fomentara la interrupción de embarazos.[7]

La expresión "embarazo forzoso" se define como "el encarcelamiento ilegal de una mujer que ha quedado embarazada por la fuerza con la intención de modificar la composición 'étnica' de una población o de violar gravemente otras disposiciones del derecho internacional". Sirve como ejemplo de la imposición del marco conceptual invariante en cuestión el hecho de que el texto ratifique –ya que no la trata de falaz– la convicción de que el embarazo forzado puede modificar la composición "étnica" de una población, con sus corolarios religiosos y políticos. Esto equivale a decir que tanto para los miembros del CCI, autores del texto, como para los criminales es evidente que el semen masculino brinda esas posibilidades. Un niño no nace virgen de convicciones y de creencias, las que le serán inculcadas de inmediato por su entorno educativo. Nace con ese bagaje, por pura voluntad de su progenitor.

¿Las mujeres son verdaderamente personas?

5. A partir de todo esto se puede concluir que las mujeres no son vistas ni tratadas como sujetos de derecho, como ocurre con los hombres. No son personas con el mismo rango que ellos, por el conjunto de las razones enunciadas en esos marcos conceptuales arcaicos, los que se encuentran en el piramidón. Están excluidas de las armas. No se ha considerado aquí la imposibilidad conceptual para muchas sociedades de pensar que las mujeres puedan hacer correr sangre y te-

[7] *Équilibres et Populations*, núm. 42, septiembre de 1998.

ner acceso a esos instrumentos adecuados para hacerlo que son las armas. Ésta es también una invariante, muy profunda, aun cuando no aparezca de modo muy preciso en esta obra, con excepción de la de Dominique Goudineau, que aborda el tema a través de la ferocidad que los hombres les reprochan a las tejedoras, ya que consideran que sólo el gusto por la sangre las atrae hacia el cadalso.

Se ha visto que sólo la urgencia, la necesidad de defender la ciudad, autorizan a las mujeres a combatir en lugar de los hombres. Al hacerlo, acceden a un estatuto casi masculino: en Argos, tenían incluso la autorización de pegarse una barba en el mentón. Judith o Yael son dos heroínas porque supieron aprovechar la situación. Se reconoce así la posible presencia de un alma viril en un cuerpo de mujer, lo que la convierte en un ser excepcional. Por definición, el resto de las mujeres no lo es. Únicamente la excepción permite a ciertas mujeres definirse como "sujetos de sus vidas", al menos provisoriamente, como autoras de una acción destacable que las inmortalice, aun cuando después vuelvan al estatuto habitual de mujeres. Por lo tanto, se trata claramente de un alma viril ubicada de cierto modo incongruente en un cuerpo de mujer, y no del reconocimiento de una auténtica capacidad femenina para alcanzar la grandeza heroica. Estaremos de acuerdo en que se trata de una categorización conceptual y lógica, y no natural y biológica; ella destina a cada uno de los sexos a posiciones diametralmente opuestas.

Excluidas de las armas, ellas están también excluidas de la palabra y la representación. Su legitimidad para formar parte de asambleas sigue siendo hoy problemática para muchos hombres si se recuerda el debate publicado en *Le Monde* o las dificultades con que se topó antes Édith Cresson como Primer Ministro. Se le reprochaba hasta el timbre de voz. No es un detalle menor. No se le reprochaba que fuera muy suave, en este caso se la acusaba de ser chillona. Una mujer que, por cierto, duró en el poder, pero por esta razón fue despojada de manera negativa, para observadores y competidores, de los encantos de la feminidad. Es decir, todo lo contrario de la heroína griega que sigue siendo femenina al realizar una acción destacable

puntual, efímera, que le permite acceder provisoriamente a lo masculino e, incluso, como en Argos, ostentar sus características externas. Cuando viene del pueblo, la voz de las mujeres es tumulto, ruido deformado, nos dice D. Goudineau. Su ruido es molesto y su contenido no se entiende. En pradial del año IV, aunque las mujeres son designadas "ciudadanas" no son verdaderamente bienvenidas en el espacio público democrático. Una clave de lectura política de sus actos insurreccionales opone significativamente su salvajismo a la razón, su vociferación a la petición ordenada, su gusto desenfrenado por la sangre a la reivindicación de derechos, su accionar anárquico e incoherente a la acción constructiva, y evidentemente, los elementos positivos son del orden de lo masculino.

Ni sujetos de derecho ni personas con el mismo rango que los hombres, prohibidas en los campos de acción masculinos, relegadas a los espacios y los roles que le son atribuidos como derivaciones "naturales" de sus características fisiológicas, las mujeres no son más sujetos de su vida. Se espera de ellas lo que requería Tucídides: la más virtuosa y la mejor es aquella de la que se habla menos, tanto para bien como para mal. Así, sólo la inexistencia es virtud, al contrario del ideal masculino: el más virtuoso y el mejor es aquel del que más se habla.

A esta insignificancia esperada y construida corresponden sin embargo algunas inversiones de las que ya hemos hablado a propósito de las mujeres heroicas en particular. Se ha mencionado que un punto de vista opuesto en el que el carácter de "nobleza" supera al del sexo permite a las mujeres de rango del siglo XVII acceder al heroísmo.

De manera general, este modelo se corresponde con el de "las mujeres con corazón de hombre" de los indios piegan, marco invariante en el que se encuentran asociados estatus, edad, humores del cuerpo, capacidades y riqueza, para distinguir a aquellas que pueden ser calificadas o consideradas con algún tipo de derecho o que pueden reivindicar ese título sin incurrir en ultraje. En nuestra cultura, las solteras, las vírgenes (Juana de Arco), las impúberes, las viudas e incluso

las menopáusicas –es decir, aquellas que todavía no llegaron o que ya no están en época de procreación– son más aptas que el resto para convertirse en mujeres con corazón de hombre en situaciones excepcionales, sobre todo si son de alto rango o elegidas como Juana de Arco, tal como lo demuestran los ejemplos de mademoiselle de Montpensier, en 1652, o de Ana de Austria, regente y viuda. Sea cual fuere el motivo de su celibato, la imagen realmente es esta: pueden comportarse puntualmente como cuasi hombres porque tienen el calor, pero las mujeres casadas y procreadoras están excluidas de la violencia, salvo excepcionalmente, para defender la ciudad comprometida. Pero siempre se trata de una excepción a la regla habitual.

No todas las mujeres viudas o menopáusicas pueden acceder a este estatus. De modo concomitante y por las mismas razones lógicas relacionadas de otra manera, la mujer vieja y pobre, lejos de tener "corazón de hombre", se convierte en el prototipo de la bruja, tal como lo consideraba Balzac quien, en la notable serie de asociaciones conceptuales señaladas más arriba, unía la pobreza repulsiva, una idea de la maldad, la ilegitimidad de la rebelión (como opuesta a la lucha heroica por la defensa del derecho), la fealdad de la máscara cerosa y fría, y la vejez de las mujeres. La frase de Balzac citada más arriba no suena acertada a nuestros oídos porque todos esos calificativos remiten a lo femenino.

Encontrar una salida en la exaltación o el exceso

6. Ésta es la última respuesta invariante a la inexistencia. En las figuras del imaginario –que han perdurado hasta nuestros días y que lo hacen desde hace tiempo– no existen demasiadas salidas que puedan oponerse a la sumisión en el contexto de la dominación. Al estar excluidas de la palabra, del saber, de las armas, del campo de la política y de la representación, no es simple para las mujeres de todas las épocas y de todos los lugares lograr el reconocimiento por la reivindicación o la rebeldía. Si algunas lo logran –hemos visto por

qué–, otras sólo se liberan de su estatus mediante las únicas acciones posibles: asesinar a los hijos, como lo hizo Medea, el suicidio regular (en el caso de las mujeres, partir hacia la banquisa o el ahorcamiento, método propio de las griegas aunque no exclusivo de ellas, etc.), la histeria, las crisis convulsionarias, figuras de la exaltación y del exceso, tal como las describe Arlette Farge. Pero aun estas formas de salida caen en la trampa de la representación de lo femenino. Si bien así cada una se evade individualmente del callejón sin salida en el que se siente prisionera, la trampa sigue tendida. Eso es lo que fortalece los marcos conceptuales invariantes.

Por eso no estoy de acuerdo con Geneviève Fraisse cuando escribe: "La guerra de los sexos no es más inmemorial que definitiva; es simplemente histórica, con ganadores y perdedores". Tal vez sea el uso del término "guerra de los sexos" el que genera problemas. Tiene razón si se reduce esta noción a una acepción moderna, bien real, tal como se utiliza en los conflictos abiertamente percibidos como "guerra de los sexos": es este el caso especialmente en los Estados Unidos o en Abiyán. Mi desacuerdo adquiere sentido si el término "guerra de los sexos" encubre la relación que existe entre dominación masculina, por una parte, y sumisión o rebelión femenina, por la otra. Esta relación es claramente "inmemorial" si no es necesariamente definitiva –ésta es otra cuestión que será abordada más adelante–. En mi opinión, se la podrá comprender a partir de lo que precede: la misoginia no es sólo una "reacción ante la emancipación de las mujeres", es constitutiva de la elaboración del estatus universal de lo femenino.

¿Por qué tanto revuelo y agitación alrededor del concepto de "dominación masculina", sobre todo para rechazarlo en función de las evoluciones comprobadas en nuestras sociedades occidentales modernas? Cuando se utiliza ese concepto y se reconoce la realidad que implica, no se niegan ni las evoluciones comprobadas en nuestros días hacia una mayor igualdad ni menos aún el hecho de que el concepto mismo de dominación esconde también la de un hombre hacia otro, en función de criterios diversos: edad, color de la piel, sexualidad, estatus económico, linaje (sistema de castas), religión, etc.

Pero la división hombres/mujeres es fundamentalmente de una naturaleza distinta de lo que se presenta en estos diversos criterios. Los incluye a todos. De cierta manera, contradice el espíritu de esta irreductibilidad el rechazo a tomarla en consideración en nombre del ideal democrático que sostiene la reivindicación de las mujeres a ser Hombres, seres humanos, personas.

En efecto, la dominación masculina existe; es efectiva, opresora, violenta, en muchas sociedades de nuestro mundo contemporáneo, pero también, de manera menos notoria, simbólica, inculcada desde la infancia en los ritos y los imaginarios masculinos y femeninos, que funcionan de manera evidente, como algo natural y obvio, por preterición,[8] tanto en nuestra sociedad como en las demás culturas y civilizaciones.

Su huella resulta clara, a pesar de las evoluciones, en esta permanencia de marcos invariantes que se mostraron en el análisis del libro *De la violence et des femmes*. Por supuesto, no informan de la misma manera sobre los usos y comportamientos de los humanos en sociedad en todas partes y siempre. Al igual que no informan de

[8] ¿Se necesitan ejemplos? *Le Monde*, como siempre, con fecha 19 de noviembre de 1977 bajo el título "Le chancelier des Lords d'Angleterre pourra tomber la 'culotte'", es decir, "una especie de cosa abombada que sale de la cintura y se cierra en la mitad de la pierna sobre un hermoso par de medias blancas", porque "ya tenía bastante con someter sus necesidades corporales a las convenciones sofocantes de otra época" y porque ha pasado "para un hombre adulto y sano de espíritu el tiempo de las *culottes*, las medias y los zapatos en punta". Todo el lenguaje utilizado remarca, sin que jamás se lo diga, la feminización rechazada (abombada, hermosas medias blancas, *culotte*, zapatos) por los hombres sanos de espíritu, tal como se sugiere en la apelación a las necesidades corporales, una servidumbre a comportamientos casi femeninos. Si la elección de las palabras tiene un sentido, un hombre sano de espíritu no podría ser obligado a adoptar vestimentas y comportamientos femeninos.

Otro ejemplo, extraído de *Point*, núm. 1365 bis (14 de noviembre de 1998), en el artículo "Anne-Sophie Mutter: l'année Beethoven". Se trata de su talento, de su "gravedad", de su "timbre", de su alma. "Miren sus manos: esos dedos hechos para modelar y esculpir, la potencia masculina que anima y calma todo", escribe el autor del artículo que ciertamente está lejos de ser un misógino. Pero la potencia musical de esta violinista no puede ser más que "masculina", pues sólo una potencia masculina es fuente de animación.

la misma manera apremiante sobre los usos y comportamientos de todos los individuos, hombres y mujeres, de las sociedades occidentales contemporáneas. Pero están allí, en diversos grados de exteriorización: fantasías, imaginario literario o artístico, pero también comportamientos profesionales, domésticos, reflexiones espontáneas, vida grupal, posturas políticas, además de las violencias programadas en tiempos de guerra. Y siempre, inculcadas profundamente en las mujeres, están las inquietudes, las dudas y las incertidumbres respecto de sus capacidades, su legitimidad y su dignidad, aun cuando lleguen –se sabe que con dificultades– a altas posiciones políticas, intelectuales o profesionales, tradicionalmente consideradas como masculinas. Esta inquietud tal vez no es la marca de la violencia más brutal, pero por su insidioso arraigo progresivo en el espíritu desde la infancia, es por cierto la más profunda.

¿Suavidad femenina, violencia masculina?

En cualquier lugar del mundo, un sistema binario de representación nos muestra a lo femenino asociado a la suavidad, y a lo masculino asociado a la violencia, y los comportamientos sociales de los individuos, las normas institucionales y la mirada colectiva imponen a cada individuo que se ajuste todo lo posible a la definición común del género. Desde los juguetes que se ofrecen hasta las reprimendas, desde los elogios ("Qué bella niña" *versus* "Es una fuerza de la naturaleza") hasta los mandatos, desde los comportamientos apropiados ("Tu hermano puede hacer eso porque es varón") hasta los castigos, desde la reprobación hasta la recompensa, todo es puesto en práctica, todo conduce desde la primera infancia a que los niños de uno u otro sexo asuman una de estas dos características. Para no hablar de las imágenes tremendamente incitantes que los niños ven en la televisión.[9]

[9] La Universidad de Columbia ha realizado durante diecisiete años, y bajo la dirección de Jeffrey Johnson, un estudio sobre una muestra de 707 niños estadouni-

Pues sin este adiestramiento e incluso con un reducido índice de testosterona, las mujeres disponen de similares capacidades físicas y neurológicas para expresarse e imponerse a la violencia al igual que los hombres, aunque sólo sea entre sus semejantes, incluso si su tamaño y su fuerza muscular no pueden asegurarles que pelearán en igualdad de condiciones en el combate librado con un miembro del otro sexo. Pero también puede decirse que ninguno de los dos sexos tiene la exclusividad de la violencia como característica sexual natural, necesariamente compartida y como medio de expresión elemental. Todos los individuos disponen de los mismos medios, sienten los mismos deseos, experimentan las mismas pulsiones. La violencia se instala en los espacios dedicados a estas necesidades y pulsiones elementales que no son controlados socialmente,[10] tanto en lo que se refiere a los comportamientos colectivos como a los individuales. Retomaremos esta cuestión en el tercer capítulo. El adiestramiento actúa en los dos sentidos, favoreciendo en uno lo que reprime en el otro.

Considerados individualmente, hombres y mujeres nacen con características que no concuerdan necesariamente con un modelo

---

denses a partir de los 13 y 14 años, registrando individualmente el número de horas que pasan delante del televisor, su comportamiento familiar según el relato de sus parientes cercanos y su implicación en actos de violencia donde intervengan la Policía y la Justicia. Considerando ambos sexos indiscriminadamente, el 28,8% de los niños que miran televisión más de tres horas por día cometen un acto violento entre los 16 y 22 años, porcentaje que cae al 5,3% si miran una hora diaria. Si se considera sólo a los varones, con más de 4 horas por día, el 45,2% cometerá un acto violento entre los 16 y los 22 años, porcentaje que cae al 8,9% con un consumo de menos de una hora. En cuanto a las niñas "son claramente menos influenciables [...]: sólo el 12,7% cae en la delincuencia cuando mira más de 3 horas por día [...] y apenas el 2,3% cuando lo hace durante una hora diaria" (*Le Nouvel Observateur*, suplemento de cine, 20-26 de abril de 2002). Únicamente un aprendizaje social diferencial puede explicar de forma válida esta discordancia en la influencia sufrida, aun cuando los autores del estudio que establece estas correlaciones evitan establecer una relación directa de causa-efecto.

[10] Héritier, Françoise, "Les matrices de la intolérance et de la violence", en *Séminaire de Françoise Héritier. De la violence II*, París, Odile Jacob, 1999.

normativo de género: los varones poco viriles, demasiado suaves; las mujeres "varoniles", "intrépidas", "brutales". Y el modelado para rectificar las cosas no tiene necesariamente éxito. No hay que sorprenderse de que haya habido mujeres *kapo* en los campos nazis, ni de que actualmente las mujeres israelíes de extrema derecha reivindiquen el nombre de "*Kapowatch*" para designar a un grupo que se encarga de vigilar las artimañas de las mujeres de izquierda.[11] Las medeas matan a sus hijos; el comando de las FARL que dirigía Ingrid Betancourt estaba compuesto de mujeres armadas. Y si bien se ven pocas mujeres en las grandes manifestaciones callejeras palestinas, porque son apartadas en nombre del pudor y de la discreción de su sexo, algunas jóvenes elegirían, en el secreto de su corazón y en sus preparativos, la violencia suicida de los atentados kamikazes cuyo "prestigio" hasta ahora sólo correspondía a los hombres, aunque la "recompensa" que esperan en el paraíso por este acto no puede ser la misma que la de sus hermanos: ¿quién reemplazará en su caso a las sesenta huríes eternamente vírgenes?

Desde la infancia, los deseos y las pulsiones de los individuos son controlados y orientados de manera diferente según el sexo. Un varón debe combatir y afirmarse, responder a los golpes; una niña debe someterse: las conductas y las reacciones de violencia que puedan tener son reprimidas y condenadas severamente por el espíritu público, aun cuando se perciba un cambio, sobre todo en las grandes ciudades, donde grupos de niñas y adolescentes deciden adoptar los mismos comportamientos que los varones. Del control y de la represión que pesaron y pesan todavía sobre la gran mayoría de las mujeres, nace la fama de su hipocresía –que sería inherente a su propia naturaleza– o, más socarronamente, la de su misterio, que es la que predomina en el mundo de los hombres. "No se aprende a conocer el corazón de una niña tanto como no se conoce el cielo", decía ya un texto egipcio del antiguo impe-

[11] *Courrier International*, núm. 597.

rio.[12] Gracia, suavidad, obediencia, actitud sumisa y discreta, aun cuando se trate de conductas asumidas, es decir, reivindicadas por las mujeres como exclusivas de su sexo, esconden sin embargo la insatisfacción, el cuestionamiento, las dudas y rebeldías. De allí surge la sospecha innata expresada por los hombres respecto de la sinceridad de sus palabras y sus actos. Esta misma sospecha, en definitiva, es la prueba de que el conjunto del cuerpo social, incluidos sus protagonistas, convierte artificialmente en cualidades naturales lo que no es más que el efecto de una prodigiosa construcción mental y física.

[12] Papiro Inzinger, a partir del sabio Ptahhotep, Vª dinastía. Véase Christianne Desroches Noblecourt (1986), *La femme aux temps des Pharaons*, París, Stock-Pernoud, 2000, p. 188 [trad. esp.: *La mujer en los tiempos de los faraones*, Madrid, Ediciones Complutenses, 1999].

IV. EL PUNTO CIEGO DE SIMONE DE BEAUVOIR. DESPUÉS DE LA REVOLUCIÓN NEOLÍTICA

Por cierto, Simone de Beauvoir no quería dar muestras de erudición en los diversos terrenos que abordó: ella se presenta como experta iluminada, ¿pero iluminada hasta qué punto? Es particularmente difícil conocer sus fuentes, a cuáles se refería al pensar y al escribir, al manipular las fichas y notas, pues no las cita de modo sistemático, y en la obra *El segundo sexo* no se menciona la bibliografía. Hay que decir que en esa época los textos de los especialistas no estaban sometidos a las reglas de la crítica de las fuentes, ni siquiera a las morales –las citas de los textos inspiradores– o las técnicas –la formulación correcta de las referencias–, tal como ocurre ahora. Visiblemente, no es el propósito de Simone de Beauvoir hacer una síntesis de lo que ya se conocía: saca provecho en favor de sus ideas. Con respecto a ese tema, el único autor al que se refiere explícitamente es a Claude Lévi-Strauss. Cita aquí y allá, en páginas elegidas al azar y en el desarrollo de los razonamientos, a otros autores: Frazer, Bachofen (habla de sus "elucubraciones"), Engels...; cita algunas sociedades: los mayas, los indios del Orinoco, los "banthas de la India", los kasitas...; lugares: Borneo, Uganda, Asiria...; épocas: la auriñaciense, la magdaleniense, la solutrence...; obras: Platón, Aristóteles, la Biblia, el Corán, el Rigveda...; cosmogonías: el culto de la diosa-madre en las religiones asirio-babilónica, fenicia, egipcia, de la Grecia clásica...; dioses: Atum y Tamiat, Bel-Marduk, Astarté, Zeus, Deméter....; héroes: Pandora, Adán y Eva, Medea, Andrómaca... Pero sólo da dos referencias y, además de incompletas, como nota al pie: un artículo del

conde Begouen de 1934 y una obra consagrada a Borneo de Hose y Mac Dougall.[1]

Le cuenta a Nelson Algren –otros también me lo han dicho– sus fecundas y estudiosas visitas a la biblioteca del Museo del Hombre, donde se instruye acerca de las "asombrosas" maneras en las que se expresa la relación entre los sexos en las "tribus australianas, indias y africanas". De esta manera, recolectó datos etnográficos a partir de trabajos de campo, pero no podemos saber cuál fue su elección entre todos los documentos que tenía a disposición. En cambio, teniendo en cuenta el interés que dedica en esa parte de la obra al culto de la diosa-madre, y teniendo en cuenta también las precisas alusiones que acompañan al texto, tenemos el derecho de inferir que su discurso acerca de las sociedades agrícolas posteriores a la revolución neolítica está basado sobre todo en los acontecimientos del Oriente Próximo.

¿Qué puede conocer acerca de un plano más general, teórico o histórico? Muy probablemente conocía el contenido de las obras clásicas de Frazer, Lowie, Bachofen, Morgan, Westermarck, Engels, Darwin, Malinowski (especialmente su ensayo sobre la paternidad de 1927, como, sin duda, también el de Edwin S. Hartland), V. Gordon Childe, y tal vez las de Franz Cumont y Hobhouse. Sobre la situación de las mujeres en aquellos tiempos remotos, puede haber recurrido a las síntesis existentes de Charles Letourneau y C. Gasquoine Hartley. Sin duda, ella se ha documentado en profundidad sobre el culto de las diosas madres en general, y de la gran diosa en particular, a través del *Manuel d'archéologie orientale* de Georges Contenau, autor también de *La Déesse nue babylonienne.* Tal vez haya conocido el trabajo de Luce Passemard sobre las Venus esteatopigias así como los cursos de Jean Przyluski en el Collège de France, publicados por un amigo recién en 1950, un año después de su muerte.

[1] Simone de Beauvoir (1949), *Le Deuxième Sexe*, París, Gallimard, col. "Folio Essais", 1995, pp. 119 y 130 [trad. esp.: *El segundo sexo*, Sudamericana, Buenos Aires, 2000].

La supuesta ignorancia del rol del padre

Es evidente que no se podría acusar a Simone de Beauvoir de ignorar lo que era desconocido. A lo sumo se puede señalar hasta qué punto es difícil, incluso para los grandes de espíritu, sustraerse por completo de los estereotipos y prejuicios que funcionan en su época. No es un reproche: el espíritu crítico de los intelectuales y la creación erudita tienen siempre su punto ciego. En su caso, ella acepta fácilmente, sin la menor sospecha ni formular ninguna pregunta –sin duda por tratarse de una pieza fundamental de su argumentación–, la presuposición de que los pueblos primitivos ignoran la relación entre copulación y concepción. La idea de esta ignorancia acerca del rol del padre, que Malinowski hizo célebre a partir de la etnografía de los trobriands,[2] ha sido aceptada sin problemas hasta las últimas décadas del siglo pasado, cuando otros trabajos etnográficos aportaron serias correcciones. Ella acepta esta idea sin problema, porque remite confusamente a la concepción elitista global de una humanidad primitiva, ignorante y salvaje, cuya ingenuidad debida a la falta de observación y espíritu de correlación no puede sorprender pues sólo demuestra el débil "bagaje de conocimientos de una sociedad atrasada".[3]

Es interesante señalar, además, que incluso el público letrado acepta que esta ignorancia es absoluta,[4] aún más que Malinowski,

[2] Bronislaw Malinowski, *The Father in Primitive Psychology*, Londres, K. Paul, Trench, Trubner and Co, 1927.

[3] Bronislaw Malinowski, *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, trad. S. Jankélévitch, París, Payot, 1930, p. 180 [trad. esp.: *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*, Madrid, Morata, 1975].

[4] Paralelamente se planteará "el amor por lo sensacional que caracteriza al espíritu de los europeos incultos", como lo estigmatiza el propio Malinowski (*Ibid.*, p. 196), fascinados por la libertad sexual de las jóvenes que, sin embargo, no solían quedar embarazadas antes del matrimonio. Malinowski aunque plantea este mismo problema en términos fisiológicos también da cuenta de la fascinación ante un "poder" salvaje en todos los sentidos de la palabra. Escribe: "¿Existiría una ley fisiológica según la cual una mujer estaría menos expuesta a concebir cuando co-

quien, aunque niega que sus interlocutores conocieran el poder fecundante del esperma, les atribuye un cierto número de saberes (¡nacidos también de la observación!) y opiniones que bastarían para admitir que ni siquiera esos primitivos ignoraban la importancia del hombre en la procreación: "una virgen no puede concebir";[5] "todo niño se parece a su padre", pues es él quien cristaliza la materia y le da forma, como en el esquema aristotélico. Sin embargo, él no ve en esta creencia más que el fruto de la introducción tardía de un "vínculo artificial", cuya fuerza social se debe a la naturaleza emocional. Para el resto, aunque debe haber una abertura previa del cuerpo, la "causa real" de la fecundidad se adjudicará a un espíritu que introduce en una mujer "los mismos clanes y subclanes que los de él".[6] Sin embargo, no cita una frase de sus informantes que declara que ese espíritu puede ser "el de la madre *o el del padre* de la mujer embarazada" (el subrayado es nuestro). De esta manera, si bien el espíritu de su padre o de su abuelo materno puede regresar en una mujer, se ve que incluso los informantes de Malinowski admitían –por el hecho de que reconocían el rol de motor de un espíritu masculino– que la procreación implica por este intermedio, además de la apertura mecánica del sexo y de la confección técnica de la forma infantil, una parte surreal tanto masculina como femenina. Lo único que le resulta ajeno es el poder fecundante del espermatozoi-

mienza su vida sexual a una edad más precoz y la prosigue sin interrupciones y cambia más menudo de amantes?". ¿Más precozmente y con más frecuencia que quién? ¿Según qué normas? En otros términos, y con una connotación moral, él plantea la pregunta para saber si la licencia de los salvajes y la mezcla de espermas tienen efectos esterilizantes (se sabe ahora que en la mayoría de los ciclos de las adolescentes simplemente no se produce la ovulación). Pero no se preocupa por las razones que, en el sistema de creencias que postula, explicarían el hecho de que los espíritus no llegan a esos cuerpos previamente abiertos, y se supone que evitan conscientemente entrar en una mujer soltera, ni tampoco se preocupa por las razones que los llevan a transgredir esa regla para implantarse a veces en una joven abierta y soltera.

5 Bronislaw Malinowski, *La Vie sexuelle…*, *op. cit.*, p. 180.

6 *Ibid.*, p. 172.

de propiamente dicho, que por otra parte, recordémoslo, fue asimismo desconocido hasta finales del siglo XVIII. Este punto, que tanto interesaba a Malinowski, no era importante para ellos.

A esto agreguemos que, desde la óptica de los trobriands, tanto el marido de la joven como su padre o el padre de su madre son "piezas relacionadas", aunque en momentos diferentes, con el clan uterino. Únicamente los espíritus de los muertos, ya sean del clan o relacionados con él, regresan a una mujer y la embarazan. Ni el marido ni la mujer tienen ese poder. La mujer se conforma con albergar, alimentar al espíritu y alumbrar, mientras que el marido prepara la entrada y forma la masa que engorda. Sobre esta unión, ante todo debido al solo desconocimiento de los gametos, Malinowski podría haber escrito que los trobriands no conocían la esencia biológica de la maternidad.

La ignorancia de los pueblos primitivos acerca del vínculo entre copulación y procreación es una creencia que Simone de Beauvoir tuvo necesidad de retomar por su cuenta sin discutirla. ¿Por qué?

Evolución *versus* estructura

Junto a las fuentes de las que hemos hablado, la obra de Claude Lévi-Strauss es la base central de esta parte de *El segundo sexo.* Él le había hecho algunas observaciones a propósito de algunas inexactitudes en un estudio para *Les Temps modernes.* No había aparecido aún *Las estructuras elementales del parentesco,* por cierto, pero él le habla del texto durante encuentros de lectura en su casa. Ella destaca que encuentra allí la confirmación de sus ideas "de la mujer como otro", en la situación central que hace de las mujeres un objeto de intercambio entre los hombres. Pero –y ésta es la primera de las cuatro paradojas que vamos a explicar en este capítulo sobre la posición histórica de *El segundo sexo*–, la aceptación del pensamiento estructuralista de Claude Lévi-Strauss le parece compatible con su discurso y que está situado en la misma línea del pensamiento evo-

lucionista, donde la ignorancia de la paternidad es un credo que juega un rol esencial. Para el pensamiento estructural, los hechos sociales fundamentales, como la filiación, la residencia, las reglas de la unión matrimonial, toman diferentes formas, todas lógicamente posibles y de estatus equivalente, en razón de su capacidad idéntica para ser pensados y realizados y de que no derivan históricamente unos de otros. Todos se producen en circunstancias históricas simultáneas. En el pensamiento evolucionista, hoy rechazado, se observa la progresión de una forma inferior a formas superiores en organización y grado de civilización.

Pero el pensamiento de Simone de Beauvoir es resueltamente evolucionista y, pese a su comprensión inteligente del texto de Lévi-Strauss, no ve la contradicción entre ambos enfoques.

Un gran relato

Resumamos este discurso. Se postula que a partir de la revolución neolítica que fue la domesticación de plantas y animales,[7] se pasó de las sociedades anteriores de cazadores-recolectores nómades, donde la sexualidad, la reproducción, la maternidad estaban reducidas a sus características objetivas animales –donde sólo el macho estaba dotado de la trascendencia del proyecto civilizador en razón de las obligaciones materiales que pesaban sobre sus compañeros–, a sociedades de agricultores en las que el hombre (es decir, el macho) "comienza a pensar el mundo y a pensarse".[8] La sedentarización de la comunidad agrícola implica un territorio apropiado, que es la propiedad colectiva del clan, y su transmisión a la posteridad. Así, la comunidad agrícola sustituye, con un proyecto concebido por los

[7] Curiosamente, Simone de Beauvoir no hace ninguna mención de la cría de animales y de la situación de las mujeres en las sociedades nómades fundadas en la ganadería y desprovistas del culto de la diosa (lo que sin dudas explica esto).

[8] Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 116.

hombres, una vida que no conocía más que una sucesión de instantes por una vida atada al pasado y proyectada al porvenir. Simone de Beauvoir acepta que el "matrimonio por promiscuidad" nunca existió, pero no ve en el matrimonio reproductivo de ese estadio de la civilización el origen de la servidumbre de la esposa integrada a su clan. ¡Ésta ya es en sí una hermosa visión espiritual!

En efecto, el plan de la revolución neolítica conlleva una revolución en los espíritus. La fecundidad y la maternidad ya no son sólo hechos naturales animales. El agricultor "admira el misterio de la fecundidad que alcanza su plenitud en los surcos y en el vientre materno".[9] Tierra y mujer son asimilados por el espíritu; como consecuencia, la tierra pertenece míticamente a las mujeres y esto es lo que funda el derecho maternal. Dos hechos fundamentales contribuyen a esta evolución, cuya formulación hipotética en ningún momento es criticada por la autora, ya que son los ejes más importantes de la argumentación: la ignorancia acerca del rol del macho en la procreación; la asimilación de la tierra a la mujer por su potencia fecunda común, a lo que hay que agregar el vínculo principal que es la oposición trascendencia/inmanencia que caracteriza la relación masculino/femenino desde los tiempos de los cazadores-recolectores.

Luego de esta exposición, se presenta una serie completa de constataciones presentadas como evidencias científicas: la agricultura será confiada a las mujeres en virtud de la analogía de sus propiedades, luego la industria doméstica y finalmente el comercio,[10] mientras los hombres continúan con sus actividades externas de cazadores y pescadores, a las cuales se agregan las de la guerra.[11] Simone de Beauvoir no comenta nada acerca de esta distribución exclusiva de las tareas,

[9] *Ibid.*, p. 118.
[10] *Ibid.*, p. 120.
[11] Señalemos al pasar que, en esta perspectiva, la guerra recién aparece con la propiedad, consecuencia de la revolución neolítica, lo que contradice las observaciones modernas. Véase Jean Guilaine y Jean Zammit, *Le sentier de la guerre. Visages de la violence préhistorique*, París, Seuil, 2001 [trad. esp.: *El camino de la guerra. Ejemplos de la violencia en la prehistoria*, Madrid, Ariel, 2002].

como tampoco sobre la asociación lógica de las diversas premisas contenidas en las afirmaciones que derivan unas de otras.[12] Necesita de las evidencias no cuestionables para afirmar, como corolario final, que este nuevo poder "inspira a los hombres un respeto mezclado con terror que se refleja en sus cultos" y también que "es en ellas [es decir, las mujeres] que se va a resumir toda la Naturaleza extraña".[13] Sobre estos fundamentos analiza el culto de las diosas madres, rechazando, lo que debe adjudicarse a su espíritu crítico, el mito del matriarcado: la mujer "no es más que una mediadora del derecho, no su poseedora",[14] escribe. Sin embargo, por más asustado que el hombre esté por el poder fecundo femenino, lo piensa "a través de nociones creadas por la conciencia masculina", que también se presenta "como trascendencia, como proyecto". Esta mujer cuya fecundidad es temida y reverenciada es nutricia y no creadora; ella sigue "consagrada a la inmanencia".

Una toma de conciencia progresiva hará que triunfe el principio masculino. "El Espíritu se ha impuesto sobre la Vida, la trascendencia sobre la inmanencia, la técnica sobre la magia y la razón sobre la superstición. La desvalorización de la mujer representa una etapa necesaria en la historia de la humanidad." Esta afirmación supone la existencia de un período de real sobrevaloración, estado intermedio entre los tiempos iniciales de la animalidad despreocupada y los tiempos posteriores de la domesticación de la fecundidad, lo que no se evidencia fácilmente. De esta manera, siempre estamos en el movimiento histórico de una evolución que se traduce en la aparición de dioses masculinos junto a las diosas madres; dioses masculinos que terminarán por reemplazar a estas últimas: sustitución que corresponde a la toma de conciencia por

[12] Y cuando proporciona un argumento, resulta discutible. Así, dice, la asignación de las tareas agrícolas a las mujeres se debe a que "los instrumentos de la edad de piedra no exigían un esfuerzo intensivo" (Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 120). Nada más falso, especialmente con respecto a la apertura de nuevos campos.

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*, p. 123.

parte de los hombres de que el varón es también un principio de fecundidad.

El pasaje de las herramientas de piedra a las de bronce y luego a las de hierro es el esquema que posibilita al hombre la verdadera conquista del suelo, adjudicada a las mujeres en los tiempos de la piedra. Desde entonces, él impone "con su manos la forma de su proyecto"; su éxito ya no depende "del favor de los dioses sino de sí mismo"; enfrenta desde ahora a la tierra "como obrero".[15] Sobre la marcha, descubre las virtudes de la esclavitud y "somete [*sic*] a su mujer y sus hijos".[16] Simone de Beauvoir subraya la importancia de "la revolución ideológica" que, según ella, ha sustituido históricamente a la filiación uterina por la filiación agnática, sustitución representada en los mitos como "el resultado de una violenta lucha" que –piensa con justa razón– no habría tenido lugar en la realidad. Sin embargo, se necesitaba una revolución para comprender tal cambio de las cosas, revolución que para ella se apoya en dos nuevas conquistas, decididamente masculinas: por una parte, la del metal; por otra, la garantía –consecuencia de "la experiencia de la causalidad técnica"– de "que él [es decir, el hombre] es tan necesario para la procreación como la madre".[17]

Así, el triunfo del patriarcado se construyó sin violencia durante milenios, al estar inscripto desde los orígenes de la humanidad en el "privilegio biológico [que] permitió a los hombres afirmarse como los únicos sujetos soberanos".[18] Se notará que por una inversión de las ideas necesarias para sostener la argumentación fundamental de la autora –que opone trascendencia e inmanencia–, el privilegio biológico no es aquel, exorbitante, de las mujeres que conciben niños de ambos sexos y que hace que los hombres, para reproducirse de modo idéntico, deban pasar por ese canal –privilegio que alcanza para explicar la puesta en tutela de este raro recurso y, como vere-

[15] *Ibid.*, p. 128.
[16] *Ibid.*, p. 132.
[17] *Ibid.*, p. 133.
[18] *Ibid.*, p. 130.

mos más adelante, el culto de las diosas cuya buena disposición hay que asegurar–,[19] sino el del hombre eximido de la carga de la maternidad. La conclusión, magnífica por lo que Simone de Beauvoir extrae de ella, es que la mujer es el otro porque no puede ser considerada totalmente un "compañero de trabajo".[20]

UN GENIO MASCULINO PREEXISTENTE

En esta reconstitución notoriamente errónea de todas las piezas, señalamos dos puntos. Si bien es verdad que los mitos explican la realidad tal como se la observa a través del cambio de una situación anterior nefasta, cambio que se presenta como brutal, también es cierto que esa situación anterior es un mito dentro del mito. Era necesario que la supremacía masculina fuera intelectual, lógica e ideológicamente validada y explicada. La desvalorización de lo femenino que Simone de Beauvoir plantea como condición necesaria para el establecimiento de esta supremacía es, en efecto, necesaria. Sin embargo, no es indispensable que se manifieste a través de una revolución ideológica fechable, pues ya existía.

En segundo lugar, se observa que a través de la experiencia técnica y la observación de la causalidad, ambas propias del talento masculino, finalmente el hombre entiende, en el momento de la aparición de las técnicas del metal, cuál es su rol en la concepción y, como consecuencia, reivindica los derechos exclusivos sobre sus bienes: la tierra, las herramientas, los frutos de su trabajo, su esposa, sus hijos. Se notará también que únicamente a partir del dominio del metal, que caracteriza su capacidad para la invención y la técnica, el hombre puede dedicarse también a la agricultura, que hasta entonces era un dominio reservado a las mujeres, dominio

19 Françoise Héritier, "Les matrices de la intolérance et de la violence", en *Séminaire de Françoise Héritier. De la violence II*, París, Odile Jacob, 1999.

20 Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 131.

que pierden desde el momento en que dejan de estar sometidas a los simples azares de la naturaleza.

Sin duda, debido a que Simone de Beauvoir percibe la necesidad de vincular la perspectiva estructuralista –a la que dice adherir– con la perspectiva evolucionista, que es el motor de su razonamiento, surge esta hipótesis antropológica que ella se arriesga a añadir a la suma de las reflexiones lévi-straussianas para explicar así la exogamia de todas las sociedades que consideraba matrilineales en su origen. No es que haya presentido algún problema vinculado a la teoría del intercambio: únicamente necesitó vincular la perspectiva estructuralista con el estilo de su explicación filosófica y evolucionista. Así, entonces, aunque ignore su rol fecundante, el hombre accede a través del matrimonio al estatus de adulto. Su clan maternal le provee la inmanencia, pero él quiere la trascendencia. La prohibición del incesto se convierte así en la marca de la voluntad masculina de ir deliberadamente hacia lo desconocido, hacia el Otro, hacia lo que él no es. Juega con el riesgo. Hay que "romper los límites del destino que su nacimiento le había asignado".

Más allá del hecho de que esta hipótesis psicologizante supone que las premisas que la sostienen están aprobadas, Simone de Beauvoir olvida ostensiblemente el hecho de que los límites del destino femenino también se derrumban, en tanto que es la mujer la que en general se desplaza concretamente en el espacio. Pero le basta con pensar que, en su caso, es un destino sufrido y no deseado, sin dar otra respuesta que la del encasillamiento en el rol fisiológico de la maternidad a la pregunta acerca de cuál es la razón de esta valencia diferencial de los sexos, consustancial con la humanidad.[21]

De los comentarios que pueden agregarse sobre esta gran obra artística, esta gran historia, que bosqueja con un inmenso talento y mucha convicción, nos detendremos en aquellos que alimentan otras tres paradojas además de la que acabamos de ver.

[21] Françoise Héritier, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, París, Odile Jacob, 1996 [trad. esp.: *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel, 1996].

Un escenario muy acotado

Comencemos por lo más simple. Simone de Beauvoir pretende trazar una visión global de la historia evolutiva compartida por toda la humanidad, pero de hecho no nos habla más que de la explosión neolítica alrededor de la Medialuna fértil y de una situación global que ha prevalecido, en lo que respecta a los supuestos cultos de la diosa, tanto en Europa como en Asia central y en el Oriente próximo. No tiene en cuenta a los otros pueblos excepto cuando puede aportar algunas informaciones etnográficas que le parecen convergentes con sus ideas. No se le puede reprochar el desconocimiento de las situaciones que se producen en varios hogares, muy alejados unos de otros, en relación con el surgimiento de diversas variantes humanas y del hombre moderno. Tampoco se le puede reprochar el desconocimiento de los casos, como el de la civilización jomon del Japón, en que la sedentarización, la urbanización, la aparición de técnicas muy desarrolladas como la alfarería, se desarrollan aparte de la domesticación de las plantas, en sociedades que seguían viviendo de la caza y la cosecha.[22] Pero es difícil comprender por qué no tuvo en cuenta a los pastores ni a la domesticación animal, excepto por la razón de que no conocen el culto de la diosa madre, ni la asimilación de la mujer casada y madre a la tierra, y porque toleran menos que las sociedades agrícolas la teoría de la inmanencia femenina ligada a su enraizamiento en la tierra y el territorio.

Ella aceptó, sin ninguna reticencia, la idea de esta religión neolítica centrada en el culto de la diosa, de las diosas madres en general, como piedra angular de una argumentación evolucionista que pasa por un estadio en el que, apenas el hombre salía de la vida animal, su ignorancia se acompañaba de un culto dedicado a los misterios de la fecundidad alojada en las mujeres. Había que postular esta ignorancia y el culto que de allí surge para acceder a la inversión proporcionada por el desengaño de las visiones. Recién ahora

[22] Jean-Paul Demoule, *Le Monde*, 20 de enero de 2001.

se puede escribir que la diosa no es una evidencia histórica, demostrada, sino una imagen.[23] Por lo tanto, es normal que Simone de Beauvoir se apoyara fuertemente en esta idea de un culto neolítico, aun cuando muchas de estas figuras provienen de épocas anteriores.

Es difícil comprender por qué, si el esquema evolucionista sigue al menos las etapas que ha fijado, no se pregunta por la existencia moderna, que no puede ignorar, de sociedades matrilineales y patrilineales, a menudo vecinas, sobre todo cuando los miembros de las primeras tienen la misma conciencia que los de las segundas acerca del rol del hombre en la procreación, rasgo cuyo conocimiento habrá debido implicar para estas sociedades el paso a la patrilinealidad, según su esquema cognitivo y evolucionista.

Finalmente, en un tono un poco anticuado, se considera partidaria de que los hombres han hecho la revolución neolítica al domesticar las plantas. Si se admite esta visión sexuada de las cosas, ¿qué milagro habría permitido que el cazador adquiera el conocimiento secreto de las plantas comestibles que su compañera recogía, manipulaba y procesaba? Simone de Beauvoir no se explica esa jugarreta. Sin embargo, la pregunta estaba planteada desde 1878 por Buckland particularmente, quien estimaba que la domesticación de los vegetales había comenzado con la selección de tubérculos y frutas por parte de las mujeres, antes de ser aplicada (¿por ambos sexos?) a los cereales. La cuestión es importante, pues si las mujeres están presentes en el origen de la domesticación de las especies vegetales, o son parte de ese proceso, ya no resulta posible mantenerlas en el estatus de seres dedicados a la inmanencia y desprovistos de proyectos creativos.

Ahora bien, no cabe duda de que Simone de Beauvoir asocia directamente esas revoluciones técnicas, y luego la del uso del metal, con el pasaje progresivo de la bandada a la filiación matrilineal y luego a la filiación agnática (lo que es falso) y al reinado absoluto

[23] Jean Guilaine, "Images de la femme néolithique", en *Annuaire du Collège de France*, 1999-2000, pp. 655 y 656.

del hombre en tanto marido y padre, por intermedio de la observación de la causalidad que antes, en esta óptica, jamás tuvo un lugar. Así, el hombre habría perdido progresiva pero irreversiblemente sus anteojeras respecto de su rol en la procreación, pero su entrada a la inmanencia no hizo pasar a la mujer del lado de la trascendencia.

La superioridad de la trascendencia

Esta serie de hipótesis, actualmente todas recusadas, nos conducen a una tercera paradoja. Trascendencia e inmanencia, atribuidas a cada sexo en su ser en el mundo, están allí, dadas desde el origen. El resto de la historia precisa, acentúa, especifica, pero no cambia en nada lo que está dado desde el inicio. ¿Por qué? Porque Simone de Beauvoir no se conforma con plantear que el organismo femenino, agobiado por maternidades sucesivas y las tareas subsiguientes, sufre una desventaja mortal. Plantea como obvio que "*engendrar* (el subrayado es nuestro), amamantar no son actividades, son funciones naturales, no hay en juego allí ningún proyecto". Simone de Beauvoir utiliza claramente ese verbo, "engendrar", que connota la función masculina, en lugar del verbo "parir", que connota la función femenina. No obstante, habría podido preguntarse en qué supera engendrar a la simple "función natural" para convertirse en un proyecto, a menos que para ella el proyecto masculino esté necesariamente situado fuera del campo de la sexualidad y la reproducción. Punto de vista seguramente discutible si se tiene en cuenta, como aparece además en el texto, la preocupación masculina por asegurarse una descendencia, punto sobre el cual regresaremos. Así, la mujer aparece en general como eternamente pasiva en la inmanencia. Sigue un destino sin apostar jamás al proyecto "altivo" de hacer que las cosas sean a su medida: "Ella no crea en ningún ámbito: conserva la vida de la tribu dándole hijos y pan, nada más".[24]

[24] Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 125.

¿Simone de Beauvoir dice lo que piensa o se conforma con expresar lo que cree que resulta de la historia de la humanidad tal como la reconstruye cuando escribe (el subrayado es nuestro): "La voluntad masculina de expansión y de dominación ha transformado la *incapacidad* femenina en una maldición. [...] Tal vez, sin embargo, si el trabajo productivo hubiera permanecido *a la medida de sus fuerzas*, la mujer habría realizado *con el* hombre la conquista de la naturaleza"? De esta manera, los hombres se convierten, en un momento de la historia, en sujetos organizadores de una relegación de las mujeres –pensada, concertada– al ámbito de la maternidad doméstica, en razón de la inversión que convierte al privilegio anteriormente temido y reverenciado de la fecundidad en una desventaja, una incapacidad, una inferioridad.

Aceptemos sin embargo que la historia evolutiva que nos cuenta se conforma con acentuar progresivamente algo que ya está desde los orígenes, incluidos los tiempos de la cuasi animalidad de la partición: inmanencia *versus* trascendencia. Sobre estos dos términos filosóficos adosa una serie completa de oposiciones entre lo masculino y lo femenino que se traslucen claramente en su exposición, con el contraste de sus valores negativos y positivos: pasividad *versus* actividad, cierre *versus* apertura, interior *versus* exterior, sedentario *versus* móvil, materia *versus* espíritu, magia *versus* técnica, superstición *versus* razón, repetición *versus* creación, desorden *versus* orden, obligación *versus* libertad, torpeza *versus* inteligencia, sombra *versus* luz, temor *versus* coraje, sumisión *versus* autoridad, femenino *versus* masculino... "Es el principio masculino de la fuerza creadora, de la luz, de la inteligencia, del orden, que él [es decir, el hombre] reconocerá como soberano".[25]

En un momento de la evolución que De Beauvoir describe se produce el triunfo de los valores masculinos, pero la división estaba allí, al comienzo de la historia, y oponía lo femenino inmanente con lo masculino trascendente. ¿Por qué, dado que la relación entre los

[25] *Ibid.*, p. 129.

sexos debía limitarse a una reciprocidad absoluta, las mujeres están condenadas a la alteridad pura para el hombre que es el único sujeto? ¿Y por qué ellas lo aceptan? En la Introducción, Simone de Beauvoir rechaza inmediatamente la idea, que para ella no es cuestionable, de que esta dualidad deriva de la observación de la diferencia entre los sexos: "Esta división no fue puesta en principio bajo el signo de la división entre sexos";[26] y, más adelante: el hombre "comprende el mundo bajo el signo de la dualidad; que en principio no tiene un carácter sexual".[27] Es lo contrario de nuestro postulado: a partir de la observación por parte de la humanidad de la diferencia inmediatamente perceptible entre los sexos, tanto anatómica como fisiológica, que atraviesa a las especies animales y al género humano, se construye la operación mental primaria de simbolización que separa absolutamente lo propio de lo otro, sin que de esto resulte una jerarquía. La jerarquización nace de otras causas.

Rechazar esta observación preliminar lleva a Simone de Beauvoir a introducir inmediatamente –sobre la base de la animalidad natural de la parición, de los riesgos y las cargas que la mujer soporta cuando se encuentra sola– una oposición de valor que postula, sin que sea necesario fundamentarla, la superioridad de la trascendencia atribuida al hombre con respecto a la inmanencia atribuida a la mujer, y la superioridad *ipso facto* de todos los valores relacionados por extensión con la trascendencia con respecto a aquellos ligados a la inmanencia. Esta superioridad de la trascendencia, y por lo tanto de lo masculino, se afirma como obvia.

En suma, este rodeo circular de un argumento tautológico ¿resulta un camino mágico? Sí y no, pues, al fin de cuentas, traduce eficazmente el aspecto jerárquico en función de valores asociados implícitamente a lo masculino y a lo femenino, categorías mentales que nos sirven para pensar. Pero la asignación del peso de la inmanencia a la fecundidad y al parto, es decir, a la maternidad, frente al

[26] Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 16.
[27] *Ibid.*, p. 120.

privilegio biológico de no quedar atrapado allí, que representa la libertad trascendente del hombre, tiene como efecto sujetar paradójicamente a las mujeres: "La maternidad destina a la mujer a una existencia sedentaria; esto es natural. Mientras el hombre, caza, pesca, guerrea, ella permanece en el hogar".[28] Por cierto, es eso lo que pensaban los hombres y mujeres del neolítico, según Simone de Beauvoir. Pero esta atribución, que sigue siendo pensada y vivida por la mayoría de la humanidad, ¿se debe clara y exclusivamente a los efectos fisiológicos y sociales de la maternidad?

¿Niños o hijos?

Esto nos lleva a dar cuenta de la última paradoja que hemos señalado. Simone de Beauvoir plantea –y aquí tampoco somete su afirmación al menor cuestionamiento– que en el momento de la revolución neolítica, en que se asocia la fecundidad de la mujer con la de la tierra, un culto aparece o se impone: el de la fecundidad o de la maternidad a través de las diosas madres o de la gran diosa. Ese culto, que ella presenta como masculino aunque sin duda es compartido por hombres y mujeres, reverencia al misterio escondido en el cuerpo femenino, misterio al que el hombre teme y del que desconfía al ignorar que juega un rol en la fecundación. Hemos visto que no se puede asegurar ni la afirmación del sentido que los historiadores confieren a los objetos en cuestión, ni la ignorancia de los hombres respecto de su rol.

Sin embargo, a pesar de la ausencia de pruebas y de la desmentida ulterior de los argumentos de Simone de Beauvoir, valdría la pena detenernos en ellos, porque ¿podría haber allí algo de cierto?

Es un poco extraña la constancia con la cual Simone de Beauvoir, que busca la palabra justa y sin embargo roza la imprecisión, utiliza un tono neutro para designar al producto de la fecundidad fe-

[28] *Ibid.*, p. 119.

menina. Habla de niños, de descendencia, de posteridad –"El clan expresa un profundo interés hacia sus descendientes"–[29], o más aún "Los hombres que crean los códigos no la [es decir, a la mujer] tratan con la misma bondad que a los niños",[30] y otras citas semejantes. Sin embargo, ella sabe mejor que nadie que no es lo mismo nacer niña o varón, tanto para la vida futura del individuo como para la mirada que posa el entorno sobre el recién nacido. Pues los hombres desde un principio quieren a alguien semejante, que sea como ellos. Quieren hijos, lo que Simone de Beauvoir ve al pasar: el agricultor del neolítico "quiere que su clan engendre otros hombres que lo perpetuarán al perpetuar la fertilidad de los campos".[31] En efecto, incluso en los sistemas de filiación matrilineal, los hombres quieren hijos, pues el sistema no podría funcionar sin la presencia de esos hijos y de los hermanos de las mujeres, sin la presencia de tíos maternos. Sin sobrinos varones, recíprocamente, un tío no es nada, no más que un padre sin hijos varones en régimen patrilineal.

Ahora bien, aunque los mecanismos de la fecundación fueran desconocidos, aun cuando la humanidad cambiante del neolítico creyera en la fertilización de las mujeres a través de las "larvas de los ancestros", a las que el hombre les da forma de cuerpo humano dentro del vientre materno, queda una cuestión fundamental: un hombre sólo puede concebir un hijo, su semejante, por medio del cuerpo del Otro, su mujer, su esposa. Por lo tanto, se puede pensar que lo que se teme y reverencia es la buena voluntad con respecto a lo masculino de ese poder inscripto en el cuerpo de las mujeres. Y, por el mismo motivo, lo que debe ser vigilado, sometido y sobre todo apropiado es este mismo poder, no el de concebir niños en general, sino el de darles hijos a los hombres y para ellos.

No es porque las mujeres conciben niños que se las mantiene dependientes como un material explotable, tampoco es porque sean

[29] Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 117.
[30] *Ibid.*, p. 134.
[31] *Ibid.*, p. 118.

fecundas como la tierra: es porque los hombres necesitan que una mujer conciba hijos para ellos. Simone de Beauvoir ha insinuado esta idea sin desarrollarla cuando escribe que se necesitan hombres en el clan matrilineal y luego cuando agrega que, luego del paso a la patrilinealidad, el hombre "liberado de la Mujer [...] reclama también una mujer y una posteridad para él... Necesita herederos" a los que legar sus bienes y que continúen el culto de los dioses domésticos. ¿Herederos de ambos sexos? No. Sólo los varones son capaces de heredar y de hacer sacrificios en el régimen patrilineal. Ella no llegó hasta el final –otro punto ciego de su razonamiento–, hasta la distinción sexuada de los niños, y es una lástima porque eso la habría llevado a admitir que los mecanismos que instalan ideológicamente y valorizan lo masculino como trascendente no derivan sólo de la naturaleza que perjudica a las mujeres con los hechos biológicos ligados al parto, de los que los hombres están exentos, sino que proceden de una extorsión, tal vez sin violencia bruta, pero no obstante una extorsión.

Se necesita ese enlace suplementario a la argumentación para comprender la duración, y la necesidad a los ojos de los hombres, de la relación de dependencia y apropiación en la cual son retenidas las mujeres hasta nuestros días y continúan siéndolo en muchos países, dependencia que se complementa con el respeto a los valores de fecundidad y maternidad dentro del matrimonio. Toda la desgracia, histórica y estructural (por ser objetos de intercambio), de las mujeres proviene de que son ellas las que engendran cuerpos diferentes a los suyos. ¿Desgracia inmutable? No. Conocer el mismo rol que juegan los gametos y favorecer la anticoncepción, es decir, la libre elección, son ciertamente los incentivos esenciales para que las mujeres, colectivamente y no sólo a través de individuos o de grupos particulares, accedan a la trascendencia.

Por cierto, la argumentación de Simone de Beauvoir es errónea. En efecto, ella escribe en ese capítulo un "gran relato" que no es verídico. Desde luego, omite las pistas, al haber estado cegada, como lo estamos todos, por las representaciones tan filosóficas como usua-

les que han tenido (o siguen teniendo) vigencia, y que funcionan como evidencias. Y sin embargo, al final de cuentas, hay una verdad allí, esclarecedora, planteada con obstinación. Y es paradójico para nosotros decir a la vez que sin duda los caminos que ella siguió en ese capítulo no eran los más apropiados, pero que el cuadro que expone es sin embargo apropiado y exacto.

Segunda parte

CRÍTICA

I. PRIVILEGIO DE LA MATERNIDAD Y DOMINACIÓN MASCULINA*

Uno de mis principales aportes es el de haber introducido la cuestión del cuerpo en la reflexión antropológica. No se trata de un presupuesto lógico en el que me he basado desde siempre. Fue creciendo en mí esta necesidad de colocar al cuerpo en el centro del estudio antropológico a medida que avanzaban mis investigaciones, a través del análisis de sistemas completos de alianza y parentesco.

La mayoría de mis inclinaciones profesionales fueron fruto de la casualidad. La primera ocurrió cuando todavía me dedicaba al estudio de la historia y la geografía. En 1958, aproveché una oportunidad que se me presentaba: acepté viajar a Burkina Faso para dirigir un estudio sobre los mossi. La segunda gran casualidad, decisiva esta vez, surgió de mi decisión de volver a África, algunos años más tarde, a la población de los samo, cuyas aldeas tenían un aspecto tan notable que habían llamado mi atención durante mi primer viaje en 1958: descubrí entre ellos un sistema de parentesco totalmente original.

LA IMPORTANCIA CONCEPTUAL DE LAS ESTRUCTURAS DE PARENTESCO

Al investigar sobre la terminología del parentesco, mi objetivo era simplemente registrar el vocabulario en un ámbito específico. Al no haber estudiado etnología, estaba convencida de que las denominaciones de parentesco surgían directamente de regularidades biológicas

* Texto publicado en *Esprit*, marzo-abril de 2001, con el formato de entrevista. Versión revisada y aumentada.

y que, por lo tanto, debían tener la misma estructura en cualquier parte del mundo. Pensaba que cada individuo tenía un padre, una madre, hermanos y hermanas. Pero, durante el transcurso de mi investigación, me encontraba con resultados desconcertantes. Verifiqué sistemáticamente cada una de mis observaciones: cambié de informantes, de aldea. Sin embargo, me encontraba siempre con los mismos resultados: ese sistema de parentesco tan particular realmente existía. De regreso a Francia, emprendí una investigación para saber si lo que había notado ya había sido descubierto en otras partes. En efecto, este sistema de parentesco estaba descripto en sociedades indias de América del Norte y llevaba el nombre de "*omaha*".

Este sistema posee una característica que nos resulta extraña. Lo que en nuestra cultura todo el mundo conoce como hermanos y hermanas (los "germanos") –nacidos de los mismos padres–, y como primos –nacidos de los hermanos y hermanas de los padres–, en este sistema todos reconocían y llamaban "hermano" y "hermana" no sólo a aquellos que compartían los mismos padres, sino también a sus "primos", a los hijos de la hermana de la madre y del hermano del padre: son, recíprocamente, nacidos de dos hermanos o dos hermanas, relación de identidad que se denomina "paralela" (dos hermanas, al igual que dos hermanos, son "idénticos" entre sí). En cambio, ese mismo sujeto designa a sus otros "primos", nacidos del hermano de su madre o de la hermana de su padre (son recíprocamente hijos de un hermano y una hermana) con términos no igualitarios: "tío", "madre" o "abuelo" para los hijos del tío materno; "sobrino uterino" ("sobrino nieto") o "pequeño" para los hijos de la hermana del padre. Por razones obvias, este tipo de terminología se denomina "oblicua".

Me interesé entonces por la razón de ser de este tipo de sistema tan sorprendente y por otros grandes sistemas estructurales de parentesco. Yo la ubico en el núcleo de la relación hermano/hermana, a la cual también se refiere Lévi-Strauss pero por otras razones: se sabe que para él la relación hermano/hermana controla en cierta manera la noción de reciprocidad y de intercambio por medio de la

prohibición del incesto. Los hombres, al tener prohibido acercarse a sus hermanas, pueden entregarlas a otros hombres y recibir las de ellos a cambio. Así, el hermano y la hermana están ligados en un destino matrimonial. En ciertas sociedades, especialmente en aquellas donde el intercambio se acompaña de tributos en dinero o ganado, el hermano no puede casarse hasta que su hermana es ofrecida en matrimonio; él recibe una compensación matrimonial por esa hermana y así puede pagar a su vez una compensación matrimonial para procurarse una esposa. Ese destino conjunto de hermanos y hermanas está extremadamente velado en nuestras sociedades occidentales modernas, pero lo hemos conocido bajo otras formas durante el Antiguo Régimen.

Como matriz de los sistemas terminológicos de parentesco, la relación hermano/hermana puede presentarse de tres maneras diferentes:

1. la relación es estructuralmente igualitaria, lo que no quiere decir que sea realmente igualitaria en las relaciones sociales;
2. la relación es desigual, con una superioridad del hermano sobre la hermana;
3. la relación es desigual, con una superioridad de la hermana sobre el hermano.

La superioridad en cuestión no habla de un estatus real sino de orden ideológico. En un sistema de parentesco *omaha*, donde la relación desigual resulta en beneficio del hermano, todas las muchachas son estructuralmente consideradas como pertenecientes a una generación inferior a la de todos los hombres de su linaje, sea cual fuere la generación en la que se sitúen esos hombres. Un hombre llama "sobrinos uterinos" a los hijos de la hermana de su padre, como si esa mujer fuera su hermana. Si una mujer es hermana de un hombre que tiene un bisnieto, los hijos de ella serán también sobrinos uterinos para ese pequeño, como si ella misma fuera su hermana. En este tipo de sistema, un grado de colateralidad equivalía a un

grado de filiación, al punto que el hermano está en la posición de padre y la hermana en posición de hija. Este tipo de configuración se presenta en sistemas terminológicos de parentesco, pero también, explícitamente, en sistemas jurídicos. Asocia estrechamente patrilinealidad con dominación conceptual de lo masculino.

En el esquema inverso al de los sistemas *omaha* (que son patrilineales), es decir, en los sistemas *crow*, matrilineales, es el lado del hermano de la madre el que está desvalorizado, y el de la hermana del padre es el que resulta relevante, lo que implica la superioridad igualmente conceptual, como principio configurador, de la hermana sobre el hermano. Y sin embargo una mujer no puede llamar con un término que significa "mi menor" a un hombre que es en realidad su mayor: en ese caso, la lógica global no puede llevarse hasta el final porque contradiría lo que he llamado la "valencia diferencial de los sexos".[1]

Un lugar diferente en una tabla de valores

La *valencia diferencial de los sexos* traduce el lugar diferente que reciben universalmente ambos sexos en una tabla de valores y marca el predominio del principio masculino sobre el femenino. La relación hombre/mujer está construida sobre el mismo modelo que la relación padres/hijos, que la relación mayor/menor y, más generalmente, que la relación anterior/posterior, donde la anterioridad equivale a superioridad. Esta serie de equivalencias es universalmente admitida. No hay, que yo sepa, ninguna sociedad, ni siquiera matrilineal, que invierta estas relaciones o simplemente niegue su existencia.

La *valencia diferencial de los sexos* se reencuentra en la jerarquía que connota el sistema binario de oposiciones que nos sirve para

[1] Françoise Héritier, *L'Exercice de la parenté*, París, Seuil/Gallimard, 1981, pp. 50-67.

pensar y que es compartido por hombres y mujeres. Estas categorías binarias podrían ser neutras pero están jerarquizadas. De este modo, lo alto es superior a lo bajo, lo lleno es superior a lo vacío, lo duro a lo blando, la actividad a la pasividad, la creación a la repetición, etc. Estas oposiciones son extremadamente fuertes y permiten distinguir a lo masculino de lo femenino; en esta distinción siempre el polo superior está asociado a lo masculino y el inferior a lo femenino. Todas las lenguas han recurrido a oposiciones binarias y a la distinción de los polos masculino y femenino. En realidad, nada justifica ontológicamente que lo creativo sea superior a lo repetitivo, que lo exterior sea superior a lo doméstico o, para resumir, que lo trascendental sea superior a lo inmanente, como escribía Simone de Beauvoir. Esto se debe a que la esencia de los términos es afectada por el signo de lo masculino o de lo femenino, y ambos se encuentran valorizados o desvalorizados. Se lo puede comprobar en el cambio de la valoración de un mismo término según la asociación de una cultura u otra con lo masculino o lo femenino.

A mi juicio, esta categorización binaria se remonta a los orígenes de la humanidad, momento en que la clasificación probablemente haya sido una de las primeras operaciones mentales a través de las cuales se manifiestó el pensamiento. La diferencia anatómica visible entre el macho y la hembra es el límite que permite al espíritu aprehender las diferencias indudables e irrefutables bajo la forma de una oposición *princeps* entre idéntico y diferente sobre la que se construyen todas las demás. La jerarquía es simplemente un efecto suplementario si se tiene en cuenta que un equilibrio perfecto no es posible. Se necesita que haya algo superior y algo inferior. Pero en el orden natural de las cosas no hay nada que considere que las categorías asociadas a lo masculino son sistemáticamente superiores a las asociadas con lo femenino.

¿Por qué esta representación universal?

La razón por la cual lo superior está siempre del lado masculino y lo inferior del lado femenino es, en mi opinión, una consecuencia directa del hecho de que los hombres consideran a las mujeres como un *recurso* que les pertenece para poder reproducirse. La relación masculino/femenino es jerarquizada por este motivo. Pero eso no quiere decir, aun cuando esa relación existe desde tiempos inmemoriales, que será así para siempre, pues las condiciones de las que dependía su instauración ya no son las mismas.

Para explicar de qué manera esta apropiación de lo femenino por parte de lo masculino ha podido ocurrir en un momento dado, hay que regresar al hombre de los orígenes. Éste sólo podía tener un juicio sobre el mundo por medio de sus sentidos. Su cuerpo le permitía hacer una serie de observaciones y de experimentos y darle sentido al medio en el cual estaba inmerso. Se le imponen dos observaciones básicas, aunque sobre hechos que no puede controlar.

Hay una diferencia visible, palpable, entre lo masculino y lo femenino, y esto es así en todo el reino animal. Es una regularidad, una constante, que es imposible modificar. Una segunda gran regularidad, sobre la cual el hombre no tiene ningún poder, es la alternancia del día y de la noche.

He aquí dos regularidades duales que se imponen inmediatamente a los sentidos. Es así, de manera verosímil, que se produce uno de los primeros anclajes del pensamiento simbólico de la humanidad bajo la forma de una clasificación dualista de cosas idénticas y cosas diferentes. Todos los seres que están dotados de un pene son idénticos; todos aquellos que no lo tienen pero que están dotados de una vulva son idénticos entre sí y diferentes a los primeros. Así, la relación identidad/diferencia (lo mismo, uno mismo *versus* lo otro) aparece como la categoría fundamental del pensamiento simbólico en todas las configuraciones sociales que han existido y que existen. No hay una sociedad que esté en condiciones de constituir un discurso coherente sin recurrir a clasificaciones dualistas. Puede

haber otros tipos de clasificación que incluyan, por ejemplo, elementos ternarios, pero las clasificaciones dualistas siempre se presentan como básicas, dando cuenta de dos constantes que no se pueden modificar.

Pienso entonces que las clasificaciones dualistas, que establecen nuestra aprehensión del mundo, surgen directamente de la observación de dos grandes realidades irreductibles: la distinción de lo masculino y lo femenino como constante biológica, la alternancia del día y la noche como constante cosmológica. Por otro lado, se va a producir un cambio en la asignación de las categorías de masculino y femenino. El principio de distinción no es jerárquico a priori, la jerarquía es posterior. ¿Por qué?

Los hombres de los orígenes saben también que sin relaciones sexuales no nacen hijos de las mujeres. Los trabajos de Malinowski[2] nos hicieron creer durante mucho tiempo en lo ignorantes que eran, incluso en su época, los pueblos primitivos y en lo ignorantes que habrían sido a fortiori nuestros ancestros prehistóricos respecto del rol fisiológico del hombre durante la procreación. Sin embargo, él mismo lo aclara, los trobriands insistían en que, por una parte, una virgen no podía tener niños y, por otra, en que todos los niños se parecían a su padre, quien les da forma en el vientre materno. Lo que no admiten es sólo lo que nosotros llamamos "poder fecundante del espermatozoide", cuya existencia ignoraban. Pero también ignoraban el rol biológico de la madre, en relación con el óvulo fecundado. Existe, por cierto, la evidencia de la concepción. Pero lo que entra en la mujer abierta no proviene de ella: es un espíritu ancestral al que ella alimenta, el hombre da forma y luego ella da a luz. Sea cual fuere la parte concedida en las representaciones de las diferentes culturas a uno y otro sexo, se ve que la relación entre ambos sexos es necesaria para que haya un naci-

[2] Bronislaw Malinowski, *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, trad. S. Jankélévitch, París, Payot, 1930 [trad. esp.: *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*, Madrid, Morata, 1975].

miento. Y es una curiosa idea creer que nuestros ancestros prehistóricos no lo sabían.

¿Por qué las mujeres conciben también varones?

Todas estas observaciones conducen a una pregunta que se refiere a un *privilegio* aparentemente exorbitante de la feminidad. Se constata forzosamente que, en el reino animal, sólo los cuerpos femeninos conciben hijos de *ambos sexos.* Para nosotros, los modernos, este planteo puede parecer trivial. Desde el siglo XVIII, nos sentimos cómodos con el descubrimiento de los espermatozoides y los óvulos. Conocemos las relaciones cromosómicas y genéticas. Sabemos que los genes no son transmitidos por ambos padres en forma compartida. Pero antes de esos descubrimientos relativamente recientes, cuando se libraron grandes combates para saber si las potencialidades del ser se hallaban en su totalidad en el óvulo o en los espermatozoides, la única certeza residía en la constatación de que los cuerpos que poseen cierta disposición anatómica y fisiológica son capaces no sólo de producir a sus semejantes, es decir, a las niñas, sino también de concebir lo diferente, es decir, a los varones. De allí nacerá una pregunta cargada de sentido: *cómo un cuerpo logra concebir lo diferente y no se conforma con producir lo mismo.*

Este cuestionamiento ha dejado marcas en la mitología. Pienso que es así como hay que comprender las representaciones míticas de islas pobladas exclusivamente por mujeres, que evocan la existencia de lugares recónditos en el fondo de los océanos en donde las mujeres no están sometidas porque, sin hombres, sólo conciben niñas. Lo mismo ocurre con el mito de los orígenes, muy difundido en África, que explica que, al principio, los hombres y las mujeres vivían separados. Los hombres engendraban directamente a sus hijos y las mujeres parían niñas. Debido a que los seres humanos cometieron una falta, la divinidad suprema los castigó y los condenó a vivir juntos. Castigó más duramente a los hombres, más

culpables que las mujeres, quitándoles el poder de reproducirse directamente y obligándolos a pasar para ello por el cuerpo de las mujeres. Este mito da buena cuenta de esta reflexión primordial para intentar comprender por qué las mujeres también conciben varones.

La única respuesta que podía dar al relacionar las dos observaciones anteriores es la siguiente: si las mujeres conciben hijos, no lo hacen de acuerdo con su propia naturaleza, por su propia iniciativa. Ya sea que los potenciales niños son puestos en ella por los dioses o los ancestros –hay un ejemplo de esto–, y los hombres dan forma a los hijos a su semejanza, ya sea que el nacimiento de hijos o hijas dependa del resultado de un combate entre potencias, o ya sea, muy a menudo, que procedan del hombre tanto los varones como las niñas, la mujer proveía siempre el vehículo o la materia bruta. Como hemos visto, esta paradoja está claramente expresada por Aristóteles, pensador y sabio conocido por sus equivalencias exóticas: el nacimiento de mujeres señala un déficit de la potencia viril, la cual en condiciones normales engendra buenos productos, es decir, varones. El hombre se convierte así en el motor de la procreación.

Los hombres no pueden reproducirse por sí mismos. La mujer es entonces el recurso para concebir niños de ambos sexos en general, pero varones en particular. Esta representación puede enunciarse de manera extremadamente brutal, como la de Napoleón Bonaparte al afirmar que "la mujer es dada al hombre para que él se dé hijos", o la del presidente del FIS (Frente Islámico de Salvación) argelino al declarar que las mujeres están hechas para traer hombres musulmanes al mundo. Recientemente, el almirante Philippe de Gaulle protestó contra la paridad, ya que, según él, las mujeres no están para ser animales políticos sino para darle hijos a la nación. Así, esencialmente, la mujer es percibida como ese raro recurso que permite a los hombres reproducir a sus idénticos y constituir un linaje masculino concibiendo a otros hombres.

LOS MECANISMOS DEL DESPOSEIMIENTO

El hecho de que el hombre no pueda reproducirse por sí mismo permite comprender los mecanismos del desposeimiento. Si las mujeres son ese raro recurso que hay que utilizar en el mejor de los casos para tener hijos, se necesita que los hombres se apropien de ellas y a la vez las limiten a esa función, a esa tarea particular. Según Claude Lévi-Strauss, la apropiación deriva directamente de la prohibición del incesto. Para él, esta prohibición está en la base del intercambio, de la reciprocidad y, por extensión, del matrimonio. El matrimonio, es decir, la unión entre grupos que suministra mujeres y servicios, se vuelve duradera por la instauración de un vínculo de interdependencia entre los cónyuges ligado a la distribución sexual de las tareas. Claude Lévi-Strauss establece así una relación coherente entre la prohibición del incesto, que implica la exogamia, el intercambio y la reciprocidad, y la institución legal de una unión matrimonial entre grupos y entre individuos en la que jamás se cuestiona la posesión/desposeimiento de las mujeres y su pertinencia. Se le ha reprochado el haber elaborado un sistema en el cual los hombres *intercambian* a las mujeres. A esto, él ha respondido con razón que sólo dio cuenta de la realidad observable. Sin embargo, el hecho de que fuera necesario apropiarse de las hermanas según la mentalidad de sus hermanos, que ellos se consideraran con derecho a disponer de sus hermanas para intercambiarlas por esposas con el fin de tener hijos, no le ha parecido a Lévi-Strauss algo digno de explicación: se trata de un hecho natural dentro de un esquema.

La jerarquía entre hombres y mujeres parece por lo tanto derivar de este *desposeimiento* inicial, que por una parte responde a la incertidumbre frente al privilegio femenino, cuya naturaleza hay que comprender, y por otra a la necesidad de los hombres de mantener en relación de dependencia a la materia o el vehículo necesario para reproducir al idéntico. Este *desposeimiento* se muestra como una apropiación conceptual, simbólica y social a la vez. Esto

significa que, en la simbología de varias sociedades, la procreación no aparece como un fenómeno en el que el hombre y la mujer intervienen de la misma manera sino como un fenómeno que emana de la voluntad masculina, en el que la mujer no es más que un medio. Toma forma de manera particularmente marcada en todos los sistemas de representación de las diferentes sociedades, tanto patrilineales como matrilineales, que explican los aportes del padre y de la madre durante la procreación convirtiendo a la mujer tanto en un lugar de paso como en una simple materia, aun cuando existan algunas sociedades de derecho matrilineal que presenten una importante coherencia al no ver en el hombre más que un regador; la llegada del niño y su sexo dependen de una voluntad trascendente y exterior.

Algunos piensan que la repartición sexual de tareas es un fenómeno *princeps* y que de él deriva la jerarquía. Pero es difícil considerar la distribución sexuada de tareas como el origen de las jerarquías entre hombres y mujeres sin basar al mismo tiempo el reparto de tareas en la afirmación de una desigualdad entre las capacidades del cuerpo masculino y las del cuerpo femenino.

Ahora bien, eso no es sostenible. El hecho de que, en todas las sociedades, son los hombres los que cazan y no las mujeres no está basado en la fuerza y en una mayor resistencia que serían propias del sexo masculino. Eso no es el efecto de una diferencia de capacidad de los cuerpos. Cuando se enseña a las mujeres a tirar el arco, ellas saben cazar tan bien como los hombres y la experiencia habitual muestra que la capacidad de resistencia de las mujeres es igual, sino superior, a la de los hombres. Este reparto particular de tareas se basa ante todo en una relación con la sangre que proviene del imaginario jerarquizante. Allí se observa una prohibición fundamental: a veces las mujeres acompañan a los hombres a la guerra pero no hacen correr sangre. Imagen clásica del western: la mujer recarga el fusil pero raramente dispara. Más prosaicamente, los "matarifes" en nuestros mataderos son hombres, las mujeres no tienen acceso a la parte de estos establecimientos destinada a matar a grandes anima-

les,[3] y en nuestro campo son los hombres quienes casi siempre desangran a los cerdos y matan a los conejos domésticos; las mujeres sólo lo hacen si ellos están ausentes. Algunas mujeres son voluntarias en los movimientos de liberación nacional o de resistencia, como por ejemplo en Argelia o en España. Pero una vez que pasa la crisis, deben volver a su lugar. Hasta hoy, la feminidad nunca ha salido por mucho tiempo de esa relación desigual con lo masculino que siempre le es desfavorable, pues está anclada en representaciones arcaicas fuertes –como las que asocian u oponen la acción de hacer correr sangre y la pasividad de ver correr la propia sangre– que constituyen en ley, en un sistema simpático de fuerzas elementales, la imposibilidad para las mujeres de ser simultáneamente "hacedoras" de hijo y de vida, y portadoras de muerte.

¿No hay jamás una valorización de lo femenino?

La situación de las mujeres no es idéntica en todas las sociedades y en todas las épocas. La *valencia diferencial de los sexos* implica que, en nuestras representaciones, lo masculino sea superior a lo femenino. Pero eso no quiere decir necesariamente que las mujeres están en una situación de opresión permanente en todas las sociedades. Hay que distinguir a las mujeres de lo femenino. Cuando hablo de la dominación de lo masculino sobre lo femenino, se trata de una idea que se considera evidente; yo no hablo necesariamente de la violencia que los hombres ejercen de manera permanente sobre las mujeres, aun cuando esta violencia esté facilitada por la dominación de lo masculino sobre lo femenino.

Sin embargo, las raras valorizaciones de lo femenino que ha conocido la historia se basaron, en su mayoría, en la *maternidad*. Esto confirma la idea de que todas las mujeres bien pueden ser conside-

[3] Noelie Vialles, *Le Sang et la chair. Les abattoirs du pays de l'Adour*, París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1987.

todas objetos sexuales por un hombre, con excepción de su madre, la cual es valorizada por esta razón. Ella sólo existe como "madre" de ese hombre. El de la gran diosa es un culto de la mujer como madre o, más aún, de la fecundidad potencial en el cuerpo femenino, fecundidad reacia que es necesario equilibrar. Pero eso no significa que esos cultos correspondan a sistemas sociales en los que la mujer tenga una posición dominante; simplemente demuestra que la idea de fecundidad o de maternidad es reverenciada. La valorización de la mujer como madre no es forzosamente algo bueno para la condición femenina, y la reverencia hacia la maternidad se duplica rápidamente en el confinamiento de la mujer a la vida doméstica y a los roles maternales.

Todos los demás casos de valorización de lo femenino se inscriben en situaciones históricas muy particulares. Por ejemplo, Sei Shonagon pertenece a un período en el que algunas mujeres japonesas eran letradas. Pero eso sólo concernía a las mujeres de la aristocracia. Por lo tanto, se trata de una valorización parcial y no general. Asimismo, si se observa el período de La Fronda en Francia, la Gran Mademoiselle, figura femenina de un valor casi masculino, gozaba de un estatus absolutamente singular: era hermana del rey, y además soltera. En efecto, como se ha visto, lo que una gran dama podía hacer en su juventud dejaba de hacerlo cuando se casaba. En algunos casos, hay una relación muy clara entre el celibato, la virginidad y la capacidad masculina reconocida a las mujeres. En cuanto las mujeres entran en el circuito de la reproducción, sólo pueden ser valorizadas como madres. No es el sexo femenino la causa que explica el sometimiento de las mujeres sino el recelo ante su capacidad de fecundar y de traer hijos al mundo.

¿Y SI NO CONCIBEN HIJOS?

Por lógica, de este hecho se podría deducir que, con la condición de ser consideradas como individuos y no como elementos indiferen-

ciados y parte involucrada de un género (y habrá que reconocer que la condición contiene en germen las premisas de la respuesta), las mujeres estériles o las impúberes, o incluso las mujeres menopáusicas, se encuentran al costado o fuera de este sistema jerárquico.

En realidad, no es éste el caso, pero aunque existan posiciones particulares en todas estas situaciones, o sólo en algunas de ellas, según la sociedad, la lectura debe hacerse siempre a través de la perspectiva fundadora de la visión jerárquica. Llamemos a eso "invariante". El trabajo antropológico consiste en tratar de convertir en evidencia las informaciones que provienen de distintas sociedades, para intentar determinar, a partir de la disparidad de usos y costumbres, lo que puede haber en común, es decir, las *invariantes*, lo que no significa que ciertos datos permanezcan para siempre inmutables sino simplemente que hay enfoques para el pensamiento y los interrogantes que subsisten a través de los siglos y que se aparecen en las diferentes respuestas según las culturas y según las épocas.

Diferentes tipos de sociedades nos muestran prácticas absolutamente notables que no son posibles en la nuestra. Así, ciertas sociedades africanas como los nuer presentaban una costumbre muy particular en lo que concierne a las mujeres estériles: las mujeres que han logrado, tras varios años de matrimonio, dar prueba de su esterilidad, regresan a su grupo familiar de origen, es decir, al linaje patrilineal en el cual viven sus hermanos. Debido a ese cambio de estatus, ellas son aptas para casarse con otras mujeres pues gozan del beneficio de la parte de las compensaciones matrimoniales correspondiente a sus sobrinas. En efecto, en esas sociedades, estos subsidios están esencialmente destinados al padre de la esposa, pero una parte le corresponde a los colaterales, a los hermanos del padre. La mujer estéril se considera como un hermano y, por lo tanto, recibirá su parte y podrá formar una manada. Estas bestias le servirán para pagar a su vez una compensación matrimonial y obtener una mujer de otro linaje que se convertirá en *su* esposa. No se trata de una unión homosexual que implica relaciones carnales tal como la entendemos nosotros. Significa simplemente que, estatutariamente, la

mujer estéril es un marido atendido por su esposa y que, si ella tiene hijos, es un padre para ellos. Y hay niños pues un criado está a cargo de fecundar a la esposa sin ser considerado jamás el padre del niño por nacer; es simplemente el medio que utiliza un esposo para tener un hijo de su esposa.

Así, ciertas representaciones borran la frontera propiamente sexuada: cuando la mujer no es fecunda a su momento, ya no es más una mujer sino un hombre. Ha pasado del otro lado de la barrera. Otras visiones de la esterilidad son, sin embargo, menos gratificantes.

Las mujeres estériles son fácilmente repudiadas. En las genealogías que he recogido en el país samo (Burkina Faso) forman parte del grueso de las tropas de mujeres que han tenido varios maridos en forma sucesiva. La esterilidad es atribuida por completo a la feminidad pero, sin embargo, se piensa que en ocasiones puede deberse a una incompatibilidad entre los humores de los dos ancestros que figuran respectivamente entre los componentes de los dos protagonistas (la "huella" ancestral) y que no aceptan procrearse juntos a través de sus descendientes, o bien a una condición formal del "destino" individual de la mujer (otro componente de la persona) que sólo puede ser dominada por cónyuges particularmente fuertes.

Son también repudiadas fácilmente las esposas que sólo traen hijas al mundo. En muchas regiones del mundo el único hijo que cuenta es el varón. Se afirmará con facilidad que un hombre no tiene hijos si sólo tiene niñas. La constancia de la esposa en engendrar exclusivamente niñas es relacionada con la mala voluntad, eminente y esencialmente contraria a lo femenino. Ella podrá entonces ser intimidada para quebrar su malvada resistencia a concebir hijos para su marido.

Si, de manera general, aunque las niñas impúberes son consideradas como futuras esposas y madres, el propio calor de un cuerpo que aún no se enfría periódicamente por la pérdida menstrual las suele volver aptas para cumplir roles o asumir comportamientos parecidos a los de los varones: algunos peligrosos rituales deben ser cumplidos en Sudáfrica tanto por niñas impúberes como por muje-

res menopáusicas, o se sigue reclutando entre ellas, y también entre las vírgenes solteras, a las mujeres-soldado o a las acompañantes de los hombres en combate.

En la menopausia se ve de manera particularmente elocuente el vínculo establecido entre fecundidad (y nacimiento de hijos) y dominación masculina. El estatus de las mujeres cambia de manera radical durante la menopausia prácticamente en todas las sociedades. Es menos visible en las nuestras donde, gracias a la utilización de hormonas y a la preocupación por la apariencia, las mujeres logran disimular por un tiempo ese período decisivo. Pero, con la menopausia, el estatus femenino cambia no obstante de modo crucial. Las inquietudes de las mujeres tienden entonces a sentir que han perdido lo esencial de su identidad y sus características femeninas. Pues si la imagen de la mujer es doblemente valorizada como objeto de fecundidad y objeto sexual, la menopausia se vive como una pérdida irremediable en ambos aspectos.

En la mayoría de las sociedades, ese pasaje se traduce de manera menos escueta que en nuestras sociedades occidentales, donde la menopausia, vivida como una desestimación y una entrada a la oscuridad, es desde el principio objeto de burla para los hombres. Se hace de modo orquestado. Dos grandes tipos de tratamiento social pueden ser descriptos en las sociedades, o presentarse simultáneamente en la misma. La mujer menopáusica puede ser víctima de un rechazo social por su desamparo. Si es vieja, pobre, y ya no tiene marido ni hijos que la protejan, se convierte en la bruja de la que proviene todo el mal, la mujer de máscara fría que describía Balzac. Pero si está casada, es rica, dotada de cierta habilidad en varios aspectos, si ha tenido un buen padre e hijos, adquiere un estatus particular que le permite realizar actos reservados a los hombres: entre los indios piegan puede, como hemos mencionado anteriormente, beber alcohol, blasfemar, organizar fiestas, ofrecer sacrificios e incluso orinar de pie. En estas sociedades indias, esas mujeres son llamadas "mujeres con corazón de hombre": son también las matronas iroquesas o, más cercanas a nosotros, las matronas bretonas.

Pero hay muchas variantes entre estas actitudes extremas. Se plantean otras cuestiones respecto de la fecundidad y frente a su relación con el tiempo. En todas las sociedades humanas, no resulta fácil admitir que varias generaciones puedan dar vida de manera concomitante y, por lo tanto, que los padres continúen procreando cuando los hijos ya han comenzado a hacerlo. En las sociedades occidentales actuales esta práctica se admite mucho más fácilmente desde que las diferentes generaciones ya no viven bajo el mismo techo y, debido a la frecuente disolución de las primeras uniones, un hombre mayor puede seguir procreando legítimamente con esposas jóvenes. Pero el hecho de que una pareja pueda procrear tras la cuarentena mientras que algunos de sus hijos ya traen al mundo a sus propios niños es visto con cierta reprobación. Se puede pensar que se trata de una ley social según la cual las generaciones no deben superponerse, mezclarse. Esta ley puede incluso acompañarse con estrictas costumbres, como en la China clásica o en algunas sociedades africanas. En la China clásica, los padres suspenden sus relaciones sexuales en el momento en que el hijo mayor se casa. Este pasaje se realiza de manera oficial y solemne, pues la pareja parental abandona el cuarto compartido y se separa definitivamente desde el casamiento de su hijo o cuando éste tiene su primer niño. Los *dos* padres se retiran de la tarea procreadora y, de cierta manera, pasan la antorcha de la procreación a sus hijos. En ese caso resulta evidente que la culminación del período fecundo no recae de manera especial sobre las mujeres, pues forma parte de una obligación asumida por los dos miembros de la pareja de ceñirse a un deber social: el de dejar a la siguiente generación la prerrogativa de la procreación y de la continuación del linaje.

Estatus de persona y anticoncepción

La gran revolución de nuestra época no es la conquista espacial. Sino más bien la conquista por parte de las mujeres occidentales del

estatus de personas jurídicamente autónomas, reconocimiento que hasta entonces se les denegaba. En mi opinión, el punto central de esa conquista es el derecho a disponer de sí mismas que les brinda la anticoncepción al dejar en sus manos el control de su fecundidad. Gracias a la anticoncepción, la mujer se convierte en la dueña de su cuerpo y ya no es considerada como un simple recurso; utiliza su libre albedrío en materia de fecundidad, incluida la elección del cónyuge, la elección del número de hijos que desea y del momento en que quiere tenerlos. Ella puede también poner fin a un sistema de dominación que consistía en utilizarla para concebir hijos. Por cierto, las mujeres están contentas de ser madres, pero no forzosamente de serlo sin poder decir una palabra. No es posible creer que una mujer africana que tendrá doce o trece partos durante su vida, y a menudo más, considere que se trata de una bendición del cielo.[4]

Las mujeres no son dominadas por su condición sexual de mujeres, ni porque tengan una anatomía diferente, ni porque naturalmente tengan maneras de pensar y de actuar diferentes a las de los hombres, ni porque son frágiles o incapaces, sino porque tienen el privilegio de la fecundidad y de la reproducción de varones. La anticoncepción las libera del mismo tema por el que fueron hechas prisioneras. Es además muy notorio hasta qué punto la anticoncepción tiene una importancia capital para las mujeres de todas las sociedades. Recientemente, un grupo de sociólogos realizó una encuesta de opinión para saber cuáles habían sido los acontecimientos principales del siglo. La mayoría de los hombres respondió que fue la conquista del espacio. El 90% de las mujeres priorizó el derecho a la anticoncepción. En *La Pensée de la différence*, yo planteaba la cuestión de una palanca que fuera lo suficientemente fuerte para permitir salir de la *valencia diferencial de los sexos*. Recién después de su publicación me di cuenta de que la palanca ya estaba allí. El ac-

[4] Mireille Lecarme, "La 'fatigue' des femmes, le 'travail de la mère' en milieu populaire daharois", en D. Jonckers, R. Carré y M.-C. Duprié (comps.), *Femmes plurielles. Les représentations des femmes, discours, normes et conduites*, París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1999.

ceso de las mujeres a la anticoncepción es realmente un giro sin precedentes en la historia humana. Por cierto, con el paso de los siglos, hubo variaciones en el estatus de la mujer. Pero esas variaciones suponían siempre una base estable de representaciones, que es la dominación masculina en el sentido clásico del término: las mujeres representan el hogar y deben limitarse a la gestión de lo biológico. Para que ese sustrato cambie de manera radical, las mujeres deben acceder a ese estatus de derecho que es el estatus de la persona autónoma. El acceso a la anticoncepción es para mí la palanca esencial de la emancipación femenina.

En ciertas sociedades, que se hallan bastante lejos de las fuentes modernas de información, las mujeres siguen concibiendo todos los hijos que les otorga la "naturaleza". Son ofrecidas en matrimonio desde la pubertad. Comienza entonces el ciclo embarazo-lactancia-nuevo embarazo. Esas mujeres prácticamente no ven fluir su sangre entre la pubertad y la menopausia. Este régimen se vuelve cada vez más excepcional y son pocas las sociedades actuales completamente ajenas a estas fuentes de información. Así, enfermeras y parteras itinerantes de Médicos del Mundo, que recorren el Sahara para que las mujeres tuareg gocen del beneficio de una protección maternal e infantil, relatan que esas mujeres les reclaman la píldora anticonceptiva. No quieren preservativos porque no pueden usarlos; sus maridos quieren tener hijos y rechazan la anticoncepción. Ellas saben que las mujeres de los países desarrollados pueden tomar un anticonceptivo oral y que eso puede hacerse a espaldas del marido. Es eso lo que reivindican. Pero es imposible suministrarles este anticonceptivo por falta de recursos y de un seguimiento médico adecuado.

Por supuesto, los sistemas de representación no pueden cambiar drásticamente. Para una mujer magrebí o africana, la gloria y la validez de su existencia siempre pasa por tener hijos y sobre todo varones. La idea de la supremacía del varón sobre la niña, a la hora de traer niños al mundo, continúa vigente. Pero, aunque siguen queriendo tener hijos, las mujeres magrebíes y africanas desean una me-

nor cantidad; ya no quieren sufrir y tener que criar a todos los hijos que surjan de la relación conyugal como si no tuvieran manera de evitarlo.

La anticoncepción no está aún a la orden del día en los países del Magreb. Y, sin embargo, la natalidad está disminuyendo. Por supuesto, la tasa de fecundidad asciende aún al 2,3% o 2,5% pero el descenso es considerable en relación con las tasas de la década de 1970.[5] Asimismo, se comprueba una fuerte caída de la tasa en países muy cristianos como España e Italia. De manera al parecer paradójica, los países que favorecen el trabajo femenino, como Dinamarca o Francia, son los que tienen la tasa de fecundidad europea más elevada. Las mujeres siempre quieren tener hijos, pero quieren tenerlos cuando los deseen y en función de sus metas de realización individual. Quieren administrar su tiempo para tener hijos y a la vez realizarse como se realizan los hombres. Por el contrario, en los países que no favorecen el trabajo femenino, como Italia, o aquellos que incluso lo penalizan en el plano fiscal, como Alemania, se observa una caída de la tasa de fecundidad; las mujeres no tienen más hijos porque deban quedarse en casa. De esta manera, el acceso de las mujeres a empleos bien remunerados, así como a profesiones reconocidas, no implica una disminución obligatoria de la fecundidad. Todo lo contrario.

Vivimos en un período de transición demográfica fundamental. Adheriría con mucho gusto a las hipótesis enunciadas por el demógrafo estadounidense Max Singer quien, lejos de suscribir a las tesis catastróficas de un crecimiento desmesurado de la población mundial durante el siglo XXI debido a la fecundidad incontrolada de los países pobres, piensa que con la ampliación de las técnicas anticonceptivas, el desarrollo de la educación de las mujeres, el retroceso de la mortalidad infantil y el crecimiento de la noción de bienestar podemos enfrentarnos a una disminución de la población mundial.[6]

[5] "Maghreb: la chute irrésistible de la fécondité", en *Population et Sociétés*, núm. 359, julio-agosto 2000.

[6] Max Singer, "Vers un monde moins peuplé que les États-Unis", en *La Recherche*, núm. 327, 2000.

se necesitará tiempo, pero la evolución va en el mismo sentido que la emancipación femenina, en la medida en que los intereses económicos mundiales van en esa dirección.

La paradójica concesión a las mujeres del instrumento de su emancipación

Este instrumento de emancipación ha sido concedido a las mujeres prácticamente por error. Por cierto, los gobiernos de la época estaban impulsados por intenciones totalmente generosas pero no percibieron las consecuencias que podía tener semejante decisión. Si bien la anticoncepción se aplicó exclusivamente sobre el cuerpo de las mujeres, aun cuando las investigaciones se realizaron para lograr una anticoncepción masculina, eso afecta a las representaciones colectivas que he descrito anteriormente: los hombres, como incluso la mayoría de las mujeres, consideran que todo lo relacionado con la fecundidad, la esterilidad y la procreación es asunto de mujeres. Al principio, nadie pensó por un solo instante en que las mujeres utilizarían la anticoncepción como instrumento de autonomía. En la mentalidad de los parlamentarios, el acceso a la anticoncepción era un medio para regular los nacimientos que estaban a cargo de las mujeres, y no una palanca para acceder a la autonomía y a la libertad.

¿Cómo explicar que los progresos científicos aún no hayan cuestionado un sistema de representación que deriva originalmente de la ausencia de conocimiento sobre los mecanismos de la reproducción humana?

En principio, el problema reside en el hecho de que, aun cuando las sociedades y el conocimiento científico evolucionan, se observa necesariamente una discordancia entre el momento en que aparecen los nuevos conocimientos y el traslado de esos nuevos conocimientos a un nuevo registro de representaciones globales. En la actualidad, nuestras sociedades más evolucionadas siguen marcadas por la supervivencia del pensamiento arcaico.

En consecuencia, se puede prever que las sociedades no cambiarán radicalmente sus sistemas de representaciones con la adquisición de las concepciones científicas modernas. En Occidente puede verse con claridad que varios sistemas de representación coexisten. Nuestra sociedad es bombardeada incesantemente con novedades científicas y, sin embargo, lo irracional tiene un gran éxito. De esta manera, los sistemas de creencias tradicionales coexisten muy bien con los sistemas científicos de interpretación de los hechos. Podemos conocer la existencia de los microbios y sin embargo creer que somos víctimas de un hechizo en caso de enfermedad. Según creo, una humanidad completamente racional no es posible.

La *valencia diferencial de los sexos* es un sistema de ideas que se expresa en actos. La violencia se suma a esta realidad, pero no puede ser explicada del todo por ella. No vivenciamos una guerra de los sexos sino el hecho de que ambos sexos son víctimas de un viejo y milenario sistema de representaciones. Se torna importante entonces que ambos sexos trabajen en conjunto para cambiar ese sistema. La opresión y desvalorización de lo femenino no es necesariamente un beneficio para lo masculino. De esta manera, cuando las posiciones de lo masculino y de lo femenino ya no sean concebidas en términos de superioridad e inferioridad, el hombre ganará un interlocutor: hablará con la mujer de igual a igual. Por otra parte, los hombres ya no se avergonzarán de su parte femenina. Y no resulta evidente que la igualdad de las personas elimine el deseo y el amor entre ellas.

¿Puede el control sobre la vida cambiar la relación masculino/femenino?

Las nuevas tecnologías de reproducción no parecen tener una incidencia particular sobre la relación entre lo masculino y lo femenino. La técnica que mitiga la esterilidad masculina apela cada vez más a la *inyección intracitoplasmática de espermatozoides* (ICSI) y no

tanto a la inseminación artificial con donante, es decir que privilegia la paternidad biológica, real, del hombre, lo que es compatible con la visión tradicional: se puede incluso tomar los espermátidos del hombre estéril, es decir, en el estado anterior a los espermatozoides, e inyectarlos en el centro del óvulo para obtener así un embrión. En lo que concierne a la esterilidad femenina, el método sigue siendo la fecundación *in vitro* (FIV). Habitualmente se la realiza con el esperma del marido y el óvulo de una donante, consagrando así la idea de la irreversibilidad de la esterilidad femenina y la del intercambio de las madres. No se me ocurre cómo pueden influir estos métodos que mitigan la esterilidad masculina o la femenina en la relación actual entre lo masculino y lo femenino.

De todos modos, en la relación que la sociedad mantiene con estos métodos de reproducción médicamente asistidos existe la idea firme de que tanto la esterilidad masculina como la impotencia son ataques a la virilidad. Así, el profesor David, que desde la década de 1970 está a cargo de la iniciativa del CECOS (Centro de Estudio y Conservación del Esperma Humano), señala que jamás hubo una nota en la prensa sobre una pareja que haya recurrido a la inseminación artificial con donante (IAD) o de niños nacidos mediante esa técnica. Por el contrario, los primeros niños nacidos por fecundación *in vitro* y transferencia de embrión (FIVETE), Louisa Brown en Inglaterra (1978) y Amandine en Francia (1982), al igual que sus padres fueron muy mediáticos. La razón de esa diferencia es muy simple. La esterilidad que la FIV permite mitigar es de origen femenino; no es algo que resulta chocante. En cambio, la esterilidad masculina mitigada por la IAD no es fácilmente aceptada ni vivida por los hombres y su familia. El recurso del donante debe mantenerse en secreto. El origen de todas las formas de esterilidad siempre fue considerado en las representaciones colectivas como puramente femenino, proveniente de la mala voluntad femenina. Vemos aquí la huella en nuestro propio sistema de representaciones.

¿Y LA CLONACIÓN?

La clonación reproductora intensiva podría ser un factor de cambio. Pero está prohibida en todas las sociedades, incluso en los Estados Unidos, donde no se permite la investigación en los establecimientos públicos aunque sí en los privados. Nadie se ha arriesgado a desarrollarla de modo privado, aunque un conocido ginecólogo italiano anunciara su intención de hacerlo e, incluso, en 2002, de llevarla a la práctica. La razón invocada para prohibir la clonación reproductiva es su carácter juzgado como un posible atentado contra la dignidad humana. ¿Pero en qué exactamente la reproducción a través de la clonación es un atentado contra la dignidad humana? Por mi parte, pienso que los gobiernos hacen lo correcto al prohibir la clonación reproductiva, pero por una razón muy diferente. La clonación no es un atentado contra la dignidad humana sino contra la constitución de lo social por el reconocimiento de la alteridad.

El individuo en sociedad conoce dos grandes placeres: el placer del entre-nos en la consanguinidad y la territorialidad, es decir, el placer de estar cerca de sus allegados y familiares; y el placer del entre-nos de género, es decir, el placer de estar entre hombres o de estar entre mujeres. El placer del entre-nos de la consanguinidad quedó rápidamente inhibido por la prohibición del incesto. "Cerradas sobre sí mismas", decía Lévi-Strauss, se necesitaba la apertura de los grupos consanguíneos para que se instalara la sociedad. La prohibición de mantener relaciones sexuales con los allegados consanguíneos obliga a los individuos a buscar a su cónyuge en otros grupos consanguíneos. La sociedad resulta de la creación de múltiples alianzas entre grupos consanguíneos que se rompen.

En cambio, lo social tolera muy bien los "entre-nos de género" en tanto que los sistemas de alianza matrimonial favorecen las relaciones sociales, económicas, políticas y militares o no las perjudican. Pero si el entre-nos de género llegara a concretar el mito de los orígenes, es decir, la reproducción de varones por parte de los hombres y de niñas por parte de las mujeres, la sociedad se volvería inviable.

El recurso indispensable del cuerpo del otro ya no sería necesario para reproducirse, y esto implicaría la pérdida del vínculo social para el encuentro sexual del hombre y la mujer que pertenecen a diferentes grupos de consanguinidad.

Es para evitar esta desviación que los gobiernos han prohibido la clonación reproductiva aun cuando no se hable de la verdadera razón. Si fuera autorizada, la clonación reproductiva podría entonces modificar las relaciones entre lo masculino y lo femenino. Pero dudo de que se autorice, por otra razón que conviene desarrollar.

Para la clonación reproductiva, el hombre podría reproducir a su idéntico. Pero no podría hacerlo solo: necesitará óvulos y un útero. Es posible imaginar que podría usar el útero de una cerdo o el de una vaca, pero el óvulo utilizado debe ser humano. La clonación reproductiva masculina implicaría entonces una enorme demanda de organismos femeninos para proporcionar los óvulos y los úteros. Sería una esclavitud absolutamente dramática del género femenino. Si ya no es necesario sentir amor, deseo y tener relaciones sexuales para procrear, eso significa que las mujeres quedan verdaderamente reducidas al rol de productoras de óvulos para permitir que el hombre reproduzca a su idéntico. El cuerpo femenino sería, entonces, completamente instrumentalizado y sometido para la realización de la fantasía masculina.

Por el contrario, el sexo femenino podría reproducir a su idéntico por clonación, sin recurrir para nada al sexo masculino. Para las mujeres sería suficiente con una punción en un óvulo, quitar su núcleo, reemplazarlo por una célula somática extraída de su organismo y reimplantar todo en su propio útero.

Por lo tanto, el peligro está más bien de este lado. Es la razón por la cual yo personalmente considero que la clonación reproductiva jamás será posible. Por supuesto, existe el peligro de la esclavización de la mujer, por la violencia de lo masculino sobre lo femenino, en lo que concierne a la clonación reproductiva de los hombres. Pero es sobre todo por el hecho de que no sería en absoluto necesario conservar ejemplares masculinos para perpetuar la especie humana

si la clonación femenina se convirtiera en regla. Sería suficiente conservar un poco de semen congelado para renovar cada tanto la especie, pero el género masculino podría desaparecer. Ese sería entonces el triunfo absoluto del *privilegio exorbitante de la feminidad*, que el hombre, según lo demuestra la historia, siempre ha deseado someter y utilizar. Pero esto es impensable por la misma razón.

II. CUESTIONES DE GÉNERO Y DERECHOS DE LAS MUJERES

Las preguntas que aquí se plantean son difíciles y obligan a tomar partido: ¿pueden imponerse desde afuera modelos y prácticas de valor universal o será necesario conformarse con esperar una evolución interna? ¿Tiene la comunidad internacional el derecho o el deber de proteger a los nativos ridiculizados en su propio país? ¿Cómo y por qué medios la comunidad internacional puede alentar o incitar a los Estados reticentes a una mayor apertura? ¿Cuál es la respuesta ética a la cuestión planteada por el argumento del relativismo cultural, razón principal propuesta para justificar el rechazo al cambio?

Para analizar el tema, me atendré a la cuestión de los derechos de las mujeres. ¿Por qué la situación de las mujeres, a nivel mundial, aparece como algo menor, desvalorizado, fastidioso, si el sexo femenino es simplemente una de las dos formas que reviste la humanidad, y su "inferioridad" social no es un hecho biológicamente justificado? ¿Y por qué es tan difícil revertir esta situación? Responder a esta pregunta acerca de la simbolización me parece un deber imperativo. Numerosos trabajos muestran la realidad y la importancia de la dominación masculina. Las acciones llevadas a cabo por las políticas gubernamentales e internacionales, por un lado, como por organizaciones, asociaciones o personas, por el otro, apuntan a disminuir la extensión de esta dominación caracterizada por la discriminación, la jerarquía y la violencia, y a hacerla desaparecer con el tiempo. Lo mínimo que puede esperarse es la existencia de esa voluntad política. Pero, ¿cómo saber si los métodos empleados son los mejores si aún se ignora la razón de ser de una desigualdad, de la que sólo se dice que está ratificada por las creencias, los usos, las costumbres y las

voluntades identitarias de las naciones? Para actuar, hay que tener una clara conciencia de las realidades, voluntad real de modificarlas y disponer de buenos medios. Para disponer de buenos medios, hay que comprender las razones del profundo arraigo de la resistencia que muestran muchos Estados a otorgar a las mujeres los mismos derechos que los que se reconocen a los hombres.

El relativismo cultural

Examinemos en principio algunos puntos relacionados con el argumento del relativismo cultural y con la realidad observable actualmente en el mundo.

El relativismo cultural es el argumento teórico central que objeta la extensión a la mujer de los derechos del hombre, bajo la excusa del derecho de los gobiernos a interpretar los derechos del hombre según su propia filosofía. Analicemos los textos. La reunión preparatoria de Yakarta en junio de 1994, previa a la Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre las Mujeres de Pekín (septiembre de 1995), subrayó que "los países tienen competencia en el plano nacional para formular, adoptar y ejecutar sus respectivas políticas en materia de promoción de la mujer tanto con respecto a su cultura, sus valores y sus tradiciones como a su situación social, económica y política". Esto equivale a decir que la puerta está cerrada a la demanda y a la validez de cualquier acción internacional en este terreno. ¿Pero hasta qué punto es valido el argumento del relativismo cultural?

Fue inventado a mitad del siglo XX por la antropología social para tratar de instaurar el respeto a las diferencias, el reconocimiento de la variabilidad, y legitimar la defensa de las pequeñas sociedades; no para erigirlas en ciudadelas absolutamente incomunicadas. Todas las sociedades humanas están construidas a partir de sus respuestas particulares a las preguntas y los problemas universales. La pregunta universal es lo que cuenta, pues es inmutable (¿por qué

hay dos sexos y cómo deben relacionarse?), y no las respuestas culturales, que no lo son.

Además, hay que reconocer que difícilmente se puede hablar de un relativismo cultural que haría falta defender –en el sentido de que cada uno de los Estados implicados tendría una respuesta personal y original a la cuestión de si los hombres y las mujeres son iguales en derechos y deben ser tratados de la misma manera–, si uno asume que esas supuestas diferencias entre Estados esconden en realidad una unanimidad sobre un postulado de base que rechaza el principio de igualdad entre los sexos, aun cuando sean reconocidos los derechos de las mujeres pero dentro de un régimen elemental de desigualdad. De esta manera, no se trata de infinitas variaciones de diversidades culturales sino de una sola e idéntica respuesta negativa a la cuestión central: ¿gozan las mujeres de la misma dignidad que los hombres, es decir, del derecho a disponer libremente de ellas mismas, de sus cuerpos, sus actos y su espíritu? ¿Esta dignidad puede ser reconocida y garantizada? La respuesta global es "no", y es importante buscar en esta unanimidad sus razones lejanas y siempre presentes.

El argumento relativista pronostica además que si se responde afirmativamente a estas cuestiones, también se trata de una respuesta cultural, circunstancial, en un contexto histórico, y que cualquier intento de expandir esta simple opción equivale a un abuso de fuerza colonial. Es obviar o no querer ver que esta respuesta positiva es el fruto de una evolución intelectual y moral que, por diversas razones, se produce en regiones del mundo que no tuvieron anteriormente, en tiempos no tan lejanos, concepciones muy diferentes a las de aquellos que responden negativamente. Es obviar también que, en estas mismas regiones, la igualdad de derechos está todavía muy lejos de concretarse y que las concepciones habituales acerca de la relación entre los sexos siempre mantienen su vigencia, en las mentalidades y en las costumbres. No se trata entonces de una situación imperialista en la que Occidente querría imponer a los demás sus propios valores y su modelo cultural sino de una reflexión

intelectual y moral colectiva, de un esfuerzo universal por pensar y transformar lo real, que todos los países deben emprender en la medida en que acepten preguntarse qué es lo que legitima y explica la subordinación de una de las formas que reviste la especie humana por parte de la otra.

En principio, ¿cuál es la situación que se observa actualmente en el mundo?

Violencia y abuso sexistas

La primera realidad, como lo proclama Amnesty International, es que "la discriminación sigue siendo una realidad internacional" y es "una enfermedad que puede matar. Las violencias y los abusos sexistas de todo género matan más mujeres y niñas que cualquier otro tipo de violación de los derechos de la persona humana".[1] Más de un millón de niñas mueren cada año en China por cometer el único error de nacer mujeres en hogares en los que se esperaba un varón, al punto de causar un déficit de población femenina, ya sea por abortos provocados luego de una ecografía, por infanticidio cuando se produce el nacimiento o por abandono en los orfelinatos. En estos depósitos, bajo el eufemismo de "niños abandonados", en realidad están poblados por el 98% de niñas, y el 2% restante está compuesto de niños, pero con malformaciones diversas. La política del hijo único explica estos abandonos, por la esperanza de los padres en que el próximo hijo será una varón sano. Esto vale también para la India. Amyarta Sen, que toma como valor de referencia una *sex ratio* [tasa de masculinidad] natural de 94,8 niñas nacidas por cada 100 varones, muestra que en los Estados del norte y el oeste del país esta proporción baja al 79,3 y 87,8, mientras que en los Estados del este y del sur, sin que estas disparidades puedan tener explica-

[1] Amnesty International, *Une égalité de droit*, Teherán, Les Éditions francophones d'Amnesty International (*Human Rights are Women's Right*), 1995.

ciones económicas, religiosas o políticas, esta proporción es superior al índice de referencia.[2] El aborto selectivo de niñas se comprueba también, gracias al indicador de la *sex ratio*, en Singapur y Taiwán (92), en Corea del Sur (88), en China (86). En este último país, la *sex ratio* en la infancia, y ya no en el nacimiento, es sólo de 85, teniendo en cuenta, como acabamos de ver, el abandono selectivo de niñas condenadas a una muerte prematura.

En ocasión de guerras y guerras civiles, las mujeres pagan el tributo más pesado: aun cuando está oficialmente condenada, la violación es considerada por sus autores como una práctica habitual de placer gratuito que surge del derecho del macho vencedor, cuando no es organizada sistemáticamente por el Estado, como fue el caso de las 200.000 jóvenes coreanas (pero también indonesias, malayas, filipinas...), vírgenes, a menudo esterilizadas por la fuerza, obligadas con violencia a convertirse en "mujeres de consuelo" (*ianfu*) del ejército japonés durante la Segunda Guerra Mundial, calificadas en los mapas de ruta como "municiones" o "equipos de relajación" y cuya denuncia fue desestimada por la Corte Suprema de Tokio con el argumento de que "no tenían derecho en tanto individuos a exigir ser indemnizadas por hechos concernientes a naciones en estado de guerra",[3] justificando y legitimando así todo lo ocurrido. Más frecuentemente, se la utilizó como medio de imponer el terror en la población civil y para humillar a los hombres de la familia de las víctimas. Éste fue el caso tanto en Argelia como en Yugoslavia.

El 22 de febrero de 2001, el Tribunal Penal Internacional para la ex Yugoslavia (TPIY) pronunció un veredicto que condenaba a los tres serbios de Bosnia acusados de reiteradas violaciones cometidas en 1992 contra las mujeres de la ciudad de Foca, calificando así por primera vez en la historia la violación de civiles en tiempos de guerra

[2] Amyarta Sen, "Quand la misogynie devient un problème de santé publique", en *Courrier international*, núm. 601, 10 al 15 de mayo de 2002 [trad. esp.: "Desigualdad de género: la misoginia como problema de salud pública", *Letras Libres*, septiembre de 2002].

[3] *Le Nouvel Observateur*, 28 de diciembre de 2000-3 de enero de 2001.

como "crimen contra la humanidad". La violación reiterada (de mujeres, recordémoslo) es un "instrumento de terror que [los miembros de las fuerzas armadas serbias en Bosnia] pueden usar con total libertad contra cualquiera y cuando les parezca".[4] En cuanto al embarazo forzoso, como hemos mencionado con anterioridad, es reconocido desde hace poco como un crimen contra la humanidad.

En tiempos normales, las mujeres también son víctimas de violencias. Empecemos hablando de Francia. La encuesta ENVEFF (Encuesta Nacional sobre Violencias contra las Mujeres en Francia), financiada por el Servicio de Derechos de la Mujer y la Secretaría de Estado de los Derechos de la Mujer, da cuenta de las violencias sufridas por mujeres adultas, en los últimos doce meses, en lugares públicos, en el trabajo, en el seno de la pareja y en las relaciones con la familia y los allegados.[5] En el cuestionario, la violencia no se nombra como tal, se expresa a través de actos, hechos, gestos, palabras para superar la negación de la violencia por parte de las propias víctimas. La encuesta se realizó a través de una muestra representativa de 6.970 mujeres de entre 20 y 59 años.

• Parece que la intimidad conyugal es propicia para las violencias: insultos y amenazas (4,3%), presiones psicológicas (37%), agresiones físicas (2,5%) y prácticas sexuales impuestas (0,9%). El índice global de este tipo de violencia es del 10%. En el espacio público, los insultos y amenazas verbales aumentan al 13,2% y el índice global de acoso sexual al 8,3%. En el trabajo, los insultos y amenazas se elevan al 8,5%; las presiones psicológicas, al 16,7%; el acoso sexual, al 1,9%. Nadie se sorprenderá si se agrega que esas cifras son mucho más elevadas cuando las mujeres pertenecen a franjas de edad más bajas (20 a 24 y 25 a 34 años), es decir, en pleno período de atracción sexual y de fecundidad: para ellas, el índice global de acoso sexual en los lugares públicos es respectivamente del 21,9% y

[4] *Le Monde*, 24 de febrero de 2001.

[5] *Populations et Sociétés*, núm. 364, enero de 2001. Nos referimos a este documento en el párrafo que sigue.

el 9,9%; en el trabajo, del 4,3% y el 2,8%; en el espacio doméstico, la violencia conyugal alcanza el 15,2% y el 11 por ciento.

Hasta morir

La mitad de las mujeres asesinadas en los últimos diez años en París fueron víctimas de sus cónyuges, titula *Le Monde* del 1° de marzo de 2001. Este resultado fue obtenido a partir del estudio de 652 mujeres durante diez años por el Instituto Médico-legal de París, es decir que tres mujeres cada quince días son asesinadas habitualmente a mano limpia. En Gran Bretaña, una información habla de una mujer cada tres días. En octubre de 1998, el informe al Congreso español acerca del estado de la sociedad señalaba que 91 mujeres habían muerto ese año por malos tratos por parte de sus maridos (o sea, una cada cuatro días). En 2001, la violencia doméstica que se ejerce en España contra las mujeres tiene más víctimas que el terrorismo de la ETA: 90 víctimas contra 15, sin provocar el mismo eco en la prensa y en la sensibilidad nacional. Se trata de una violencia doméstica estable, en el seno de una España "moderna y liberal que no precisó [...] cupos obligatorios para abrir sus listas políticas a candidatas mujeres":[6] el 28% de los parlamentarios son mujeres. El agresor tipo es un hombre celoso, con baja autoestima, alcohólico en su mayoría, educado en un clima de violencia, que se descarga naturalmente con la mujer que está bajo su poder.

Los ministros de las Quince[*] a cargo del derecho de las mujeres se reunieron en febrero de 2002 en Santiago de Compostela para debatir el problema.[7] La comisaria europea, que deplora que "los políticos y la opinión pública [...] se resistan a romper el silencio", señala que una de cada cinco europeas sufre, en el transcurso de su

[6] *Le Monde*, 21 de abril de 2002.

[*] Se refiere a las quince naciones que forman la Unión Europea.

[7] *Ibid.*

vida, la violencia inflingida por su marido o pareja, y que, desde los 15 a los 44 años, las mujeres tienen más probabilidades de recibir heridas o morir a consecuencia de la violencia doméstica que "por cáncer, malaria, accidente de tránsito o una guerra, todo sumado". El costo económico en gastos de hospitalización o faltas al trabajo es muy elevado: para los finlandeses, 50 millones de euros al año, y tres veces más en Holanda. Las Quince son conscientes de que una de las raíces del mal es la dependencia económica de las mujeres, pero igualmente proclaman que hay que capacitar a los profesores para propagar las ideas de respeto mutuo y favorecer la igualdad en la escuela, estableciendo así los mecanismos para acelerar los procedimientos judiciales.

Cuando éstos existen. En un cierto número de países, los "crímenes de honor", perpetrados por padres, hermanos, maridos, primos –es decir, hijos–, contra las mujeres que supuestamente afectan la reputación de la familia con su conducta, quedan impunes. "Se borra la mancha borrando el objeto de la mancha. Poco importa que la mujer sea culpable o no de lo que se le reprocha. Poco importa que en realidad sea una víctima. Lo esencial parece ser la reparación pública de una vergüenza pública".[8] Esta costumbre conocida en las culturas mediterráneas se extiende al mundo musulmán pero también a Brasil, Uganda, Israel, el Líbano... Alrededor de 5.000 mujeres son asesinadas al año por esta razón en el mundo, y la práctica estaría en aumento de acuerdo con la especialista de Naciones Unidas sobre ejecuciones extrajudiciales.

Jordania ha elegido enfrentar el problema al requerir desde los sectores monárquicos, el gobierno y los militantes de los derechos humanos (una petición con 15.000 firmas) la derogación del artículo 340 del Código Penal que exime de castigo a los hombres que comenten "crímenes de honor". En 2000, los diputados de la Cámara Baja del Parlamento jordano (todos hombres, señala Florence Beaugé) rechazaron esa derogación por segunda vez. "Tene-

[8] Florence Beaugé, "Tuées pour l'honneur", en *Le Monde*, 5 de abril de 2001.

mos otras urgencias", dicen los políticos, "los crímenes de honor son horribles, pero no son nuestra prioridad". La prioridad tiende hacia la política externa (situación en Palestina o en Irak) o hacia la economía. Aunque, como lo analiza una socióloga de Ammán, la clase política –como los individuos– se retrae y se esconde detrás de la integridad del núcleo familiar amenazada por los cambios llegados de Occidente, no hay un debate público en Jordania sobre el lugar de las mujeres en la sociedad y muchas personas siguen pensando que ellas simplemente no tienen derecho a vivir si tienen relaciones sexuales extramatrimoniales, es decir, fuera de los canales masculinos que han elegido por ellas su vida y su destino.

Sin embargo, en 2002, se realizaron enmiendas a la ley aunque no su derogación.[9] Las mujeres obtuvieron la igualdad con respecto a los hombres en los casos de los "crímenes de honor" de la esposa engañada, pero la ley no precisa si serán también exceptuadas de sanción en el caso, improbable, de que mataran por adulterio a un hijo o un hermano, situación sin embargo simétrica a la de los hombres que matan a sus hijas o hermanas. Si la comunidad de los hombres está amenazada por la supuesta afrenta de una mujer de la familia, una mujer no puede ser víctima de la afrenta de su marido más que como individuo directamente afectado.

En Pakistán, tres mujeres *por día* son víctimas de crímenes de honor. El canal National Geographic ha dedicado un programa en abril de 2002 a una esposa sobreviviente que bajo la sospecha de adulterio, aun estando embarazada, fue colgada de los pies y molida a golpes por un marido celoso que le cortó las orejas, la nariz, la lengua y le arrancó los ojos. Al haber sobrevivido y demandado a su esposo con la ayuda de una abogada, éste, un verdadero torturador, fue efectivamente condenado por abusos. Tal vez, si la hubiera simplemente matado, no habría sido condenado. Pero Pakistán se niega, en palabras de su presidente, a ver en los "crímenes de honor" un problema nacional.

[9] *Courrier International*, 17-23 de enero de 2002.

Las mujeres son lapidadas o amenazadas con serlo como la nigeriana Safiya Husaini, condenada por "adúltera" tras haber traído al mundo un niño luego de su repudio, y cuya sentencia está en suspenso por las presiones internacionales en su favor. Una iraní tuvo menos suerte el 20 de mayo de 2001, lapidada por indecencia, en la prisión de Evine en Teherán, tras haber sido enterrada hasta las axilas a fin de –preocupación extraña a nuestros ojos– no aplastar sus senos. En diciembre de 2001, dos mujeres afganas, arrestadas por la Alianza del Norte y no por los talibanes, fueron enviadas a prisión en Kabul: una por haber intentado divorciarse y la otra por romper su noviazgo.

Casamientos obligados

Las mujeres no pueden entonces según su libre albedrío librarse del destino que ha sido trazado para ellas por sus familias –las madres que fueron víctimas en su oportunidad a menudo son cómplices–. Lo intentan arriesgando sus vidas. Peor aún, pueden ser víctimas de simples sospechosas o de falsas acusaciones, pero también de un sistema económico que, como ocurre en la India, no da mucho por la vida de una esposa cuyo padre no pudo pagar la totalidad de la dote.

Ni hablar de los casamientos forzados. Si la gran mayoría de los matrimonios celebrados en el mundo son arreglados pero aceptados, en los que a menudo los cónyuges no se conocen antes del día de la boda, un buen número de esos matrimonios son de hecho forzados: la joven, lejos de aceptar el arreglo hecho por su familia, es obligada por la fuerza. En Francia, durante los *États generaux des femmes des quartiers* [Inventarios generales de las mujeres de los barrios], realizados en la Sorbona en enero de 2002, las mujeres y jóvenes provenientes de la inmigración denunciaron esta situación.[10]

[10] *Le Nouvel Observateur*, febrero de 2002.

Se estima que en Francia "varias decenas de miles de jóvenes francesas o extranjeras, provenientes de familias magrebíes, turcas o del África subsahariana están potencialmente afectadas por esta práctica"[11] y el Ministerio de Educación incluso ha organizado una jornada de sensibilización sobre este tema. Y sin embargo los países del África francófona se oponen oficialmente a esta práctica. En el Encuentro de Bamako (28-29 de marzo de 2002) diez países africanos francófonos han aprobado una ley de orientación común que fija la edad legal de matrimonio en 18 años y que exige el consentimiento de ambos esposos. En Malí, el matrimonio forzoso está prohibido desde 1962; diez años después fue prohibido en Costa de Marfil. El problema, según el ministro de Asuntos Sociales de Guinea, es la coexistencia de tres derechos: moderno, musulmán y consuetudinario, ya que el 90% de la población analfabeta adhiere a este último. En realidad, aunque están penalizados por la ley del Estado, los matrimonios precoces sin consentimiento de las jóvenes se siguen practicando en un ámbito rural que ignora estar transgrediendo la ley moderna o que está convencido de su derecho. Se encontrará un ejemplo de esta buena conciencia en un hecho informado por la prensa:[12] los padres (hay que interpretar los padres varones) "tomaron por asalto" la oficina del servicio de la infancia del distrito de Kwale en Kenia, el que había suspendido diecisiete matrimonios forzosos conforme a la ley del Estado, para reclamar el reembolso de las "vacas prometidas a cambio de sus hijas de entre 9 y 13 años". Según el uso de la compensación matrimonial tradicional, las niñas son prometidas en matrimonio a cambio de un cierto número de cabezas de ganado. Los padres querían entonces que el Estado moderno los indemnizara por esa pérdida de ganancia según el derecho consuetudinario.

[11] *Le Monde*, 8 de marzo de 2002.

[12] *Le Monde*, sección "En vue", 1º de marzo de 2001.

Mutilaciones

No se puede no aludir aquí a las mutilaciones de las que son víctimas las mujeres durante su infancia: escisión bajo todas sus formas (ablación del capuchón del clítoris o de todo el clítoris; ablación de los pequeños labios, o combinación de ambas prácticas) e infibulación. Esta operación implica a la vez la ablación del clítoris y de los pequeños labios, una intervención quirúrgica para quitar la piel de la superficie interna de los grandes labios, seguida de una sutura de estos últimos y la habilitación de un orificio para la expulsión de la orina y de las menstruaciones. Las condiciones sépticas de la operación, los instrumentos utilizados, la ausencia de anestesia convierten a la operación misma y al período de cicatrización en algo insoportablemente doloroso, que a veces provocan la septicemia y la muerte, y tienen consecuencias permanentes sobre la salud de las mujeres, ya sea por infecciones urinarias, dificultades sexuales o partos riesgosos. Hay que recordar que la infibulación supone que el esposo, en la noche de bodas quite la fíbula con un puñal. En el mundo, la cifra probable de mujeres, sobre todo africanas, que han sufrido una u otra operación es entre 100 y 130 millones. Por otro lado, se estima que 5 o 6 millones de mujeres han sufrido la infibulación propiamente dicha. Esta última operación se practica sobre todo en Somalia, en Eritrea, en el centro y norte de Sudán, en el sur de Egipto y al noroeste de Chad (Hazel y Mohamed-Abdi).

He aquí uno de los grandes terrenos en los que se ejerce a pleno el argumento cultural para prohibir o limitar cualquier posibilidad de control exterior, cuando la oposición a la práctica proviene de organismos oficiales o de movimientos femeninos organizados localmente contra la escisión. No se trata, en este caso, de justificar o avalar sino de rechazar la posibilidad de control y juzgamiento de las intervenciones externas consideradas colonialistas, cargadas de una incomprensión despectiva, que resultan inadecuadas y torpes frente a prácticas generalizadas cuya popularidad en el ámbito rural

hace que sean transmitidas por las propias mujeres. Se estima que la desaparición de la práctica sólo puede producirse internamente. El argumento central es la no injerencia, reclamada de un lado, aceptada del otro.[13] De este modo, se niega en realidad la idea de que el tema de las mutilaciones sexuales es un asunto que afecta a los derechos universales del ser humano, pues equivale a decir: es nuestro problema, no el suyo; es su problema, no el nuestro.

Se puede advertir una evolución histórica. Así, la Organización Mundial de la Salud (OMS) declaró en 1958 que no podía adoptar las medidas adecuadas porque "las prácticas en cuestión resultaban de concepciones sociales y culturales cuyo estudio no está dentro de su competencia".[14] Pero en 1979, en Jartum, la OMS condena oficialmente las mutilaciones sexuales, incluso cuando son medicalizadas para hacerlas más fáciles de soportar, y solicita a los Estados involucrados que asuman sus responsabilidades. En 1984, el Comité Interafricano, reunido en Dakar, considera por primera vez que estas mutilaciones atentan contra los derechos de las mujeres y no solamente contra su salud, lo que luego reconoció la comunidad internacional en El Cairo en 1994 durante la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo. La cuarta Conferencia de las Mujeres realizada en Pekín en 1995 incluye a las mutilaciones sexuales femeninas en la lista de las violencias sexuales.

Las asociaciones y movimientos de mujeres africanas sin embargo han rechazado con firmeza la intromisión de sus homólogas europeas, reconociendo años más tarde que ese apoyo, al que se sentían obligadas a rechazar por razones nacionalistas, había sido indis-

[13] También para los antropólogos. Louis Dumont (1978) escribía sobre este punto: "He aquí [...] un caso en el que la antropología [...] no puede ni rechazar en bloque los valores modernos que fundamentan la protesta ni adherir simplemente a la condena pronunciada, que podría considerarse una injerencia en la vida colectiva de una población".

[14] Monique Ilboudo, "L'excision: une violence sexiste sur fond culturel", en *Boletín antropológico*, núm. 49, Mérida, 2000, pp. 5-27.

pensable para hacer comprender a sus gobiernos respectivos la necesidad de actuar.

Por otra parte, el problema no podía limitarse sólo a los países africanos. Pronto se detectaron casos en los países europeos, donde los inmigrantes continuaban practicando la operación a sus hijas según sus costumbres y métodos tradicionales "luego de desear a veces recurrir a la medicina por preocupaciones humanitarias". Es evidente que esto introduce un conflicto de derecho, ya que el derecho europeo no puede aceptar en su territorio el ejercicio, por razones llamadas "culturales" extranjeras, de un ataque a la integridad de la persona humana que, además, se hace sobre quienen dependen de otras personas que tienen autoridad. Conflicto de derecho y no de derechos, pues todos los países africanos poseen textos que criminalizan los golpes y heridas voluntarias que impliquen mutilación; entre ellos hay algunos que además tienen legislaciones represivas relacionadas directamente con las mutilaciones sexuales femeninas (Burkina Faso, Sudán, Costa de Marfil, Senegal, Togo), aunque la ley no resulte demasiado eficaz, ya que sólo los fiscales pueden abrir la investigación y el proceso –como en Senegal– y, en líneas generales, las víctimas y las asociaciones de defensa no están habilitadas a presentar demandas.

En realidad, el trabajo esencial es realizado localmente con acciones concretas de sensibilización llevadas a cabo por asociaciones de mujeres en el marco de programas nacionales o internacionales. Los progresos son lentos, si no dudosos. Laurence Porgès señala que en Burkina Faso se ha pasado del 70% de mujeres mutiladas en 1976 al 66% en 1996. Todos los medios de información son buenos. Como ocurrió con los pies vendados en China, donde la costumbre desapareció en una generación a comienzos del siglo XX, se procura fomentar la constitución de asociaciones de padres que se comprometan no sólo a no seguir la costumbre sino también a permitir que sus hijos se casen con mujeres no mutiladas.

Pues el problema pasa por allí. A causa de la presión social, una muchacha no mutilada difícilmente sea considerada apta para ca-

tarse. Los hombres no la quieren. Se ha dicho y repetido que son las mujeres las que insisten para que sus hijas se somentan a la operación a fin de garantizarles un porvenir normal en su propia sociedad. En general, los hombres consultados dicen que es un asunto de mujeres, en el cual no tienen participación y que por lo tanto no las alientan ni las desalientan. Sin embargo, si se analizan los hechos, para un grupo de mujeres que desea visitar un pueblo y llevar a cabo una campaña de sensibilización, a menudo resulta más difícil convencer a sus funcionarios y dignatarios hombres que reunir a las mujeres para hablar al respecto, aun cuando su plan de acción cuente con el apoyo de la ley del Estado. Como en el caso de los matrimonios forzados, el conflicto implícito se da entre la costumbre y el derecho del Estado nación y no en el derecho internacional.

La dominación en el corazón de las prácticas mutiladoras

Las mujeres son claramente el vector aparente de la práctica –si se puede comprobar que no existe ningún tipo de presión evidente por parte de los hombres, por un lado, y ningún tipo de presión religiosa, por el otro–, pues no se trata de un ritual que figure en el Corán.

Y sin embargo, la permanencia de la costumbre y la preocupación de las mujeres por mantenerla –para conservar, por cierto, sus tradiciones pero sobre todo para ofrecer a sus hijas el único porvenir decente en su sociedad– se inscriben claramente en la relación desigual entre masculino/femenino: dominación de un lado, sometimiento del otro. Si la consideración, el respeto y la estima hacia las mujeres pasa por el hecho de que conciban varones, ellas desean tener varones y con sus prácticas domésticas contribuyen más o menos voluntariamente a la eliminación física de las niñas, como en la India. Si la consideración, el respeto y la estima hacia las mujeres pasan por el hecho de que sean mutiladas, o más aún, por el contrario, la desconsideración, el rechazo y el desprecio están ligados al

hecho de no estarlo, entonces ellas desean ser mutiladas y mutilar a sus hijas, en medios en que prácticamente no se les ofrece ninguna escapatoria.

Se ve claramente la eficacia de esa presión, sin intervención masculina directa, a través de las explicaciones "culturales" que se ofrecen tanto de la escisión (bajo todas sus formas, incluida la infibulación) como de la circuncisión. Se suele utilizar además el argumento de la simetría (aunque no resulte válido en los hechos pues las dimensiones de estas prácticas nunca coinciden) para relativizar el esfuerzo por erradicar la escisión y minimizar su impacto. Nadie duda, o al menos eso espero, de que las consecuencias de las dos operaciones no son de la misma magnitud, tanto en el plano fisiológico como en el psicológico. Pero si se consideran detenídamente las razones invocadas tanto por los informantes como por los analistas para explicar estas dos costumbres, más allá de las que hablan de higiene y limpieza para ambos sexos, se puede leer entre líneas el modelo ideal de la dominación de lo masculino sobre lo femenino. Se observa que la circuncisión tiene el efecto de hacer evidente una suerte de virilidad permanente turgente por ostentación del glande.[15] Si una explicación combinada alega que en ambos casos se quita de un sexo lo que está emparentado con el otro, o sea, prepucio y clítoris –argumento clásico que equipara ambas prácticas pero omite la ablación de los labios y la infibulación–, es decir que remite a una voluntad arcaica de completa diferenciación de los sexos, los otros argumentos que justifican la práctica de la escisión dicen otra cosa: es necesario preparar al sexo femenino para lo que será su vida cotidiana por medio de prácticas que apunten a asegurar la exclusividad sexual y la fidelidad, a quitar a las mujeres el placer e incluso el gusto por el acto sexual, a prepararlas para los dolores del parto. Pero también, de manera más conceptual, para legitimar sin embargo la

[15] Sylvie Fainzang, "Circoncision, excision et rapports de domination", en *Anthropologie et Sociétés*, núm. 9, pp. 117-127, 1985.

dura práctica de la infibulación, conviene conservar en su interior la frescura de las sustancias femeninas, necesarias para una buena procreación y un buen cumplimiento del rol femenino.[16]

Como se podrá observar si se ha seguido mi exposición, la práctica de las mutilaciones sexuales no tiene el mismo sentido en uno y otro caso: evidencia ostensible de la virilidad por un lado, dominio sobre las posibilidades del sexo femenino por el otro, aun cuando es cierto que no se trata de prácticas universales. No es por lo tanto necesario que los hombres apoyen la práctica de las mutilaciones femeninas. Es suficiente con dejar hacer a esposas y madres. Ésta es la razón por la cual el trabajo de sensibilización debe necesariamente ejercerse sobre ellas: porque son las víctimas. Luchar contra la escisión es de esta manera luchar contra un síntoma de la dominación, no contra su causa, aunque es cierto que la eliminación de un síntoma puede contribuir a veces a la curación.

Así, las mutilaciones genitales femeninas expresan de manera evidente el nudo de la dominación sexual: la apropiación del sexo de las mujeres, su control en beneficio de los hombres, es una condición previa o un corolario necesario a la apropiación de su fecundidad. Por lo tanto, no se trata de un problema extraño o local, sino claramente de la expresión casi más pura de la dominación. Por esta razón, las mujeres señalan la responsabilidad de toda la humanidad y no sólo de las personas que viven en las regiones afectadas. Promueven la defensa de los derechos de las mujeres, en el marco de los derechos humanos como conquista de la razón, lo que legitima cualquier posición internacional oficial sobre la cuestión: no se trata de la injerencia en las prácticas residuales de algunos pueblos sino de algo fundamental que nos concierne a todos.

[16] Robert Hazel y Mohamed Mohame-Abdi, *L'Infibulation en pays somali et dans le Corne de l'Afrique. Bilan critique des explications connues et mise en perspective ethnologique*, manuscrito, 2001.

Discriminación y subordinación

La discriminación no sólo reviste una forma violenta que atenta contra la integridad física y contra la vida. Se observan masivamente muchas otras discriminaciones. Incluso en los países que suscriben a todas las declaraciones.

Discriminación política. El último bastión contra el derecho del voto femenino, Suiza, cayó recién en la última década. En Francia, las mujeres obtuvieron ese derecho en 1944, por el artículo 17 de la ordenanza del 21 de abril del gobierno provisional: "Las mujeres son elegibles y electoras en las mismas condiciones que los hombres". El Senado ya había rechazado tres veces (en 1929, 1935 y 1936) la posibilidad de otorgarles este derecho, votado por la Asamblea Nacional, con una casi unanimidad sospechosa en 1936, debida seguramente a la ya conocida irreductibilidad que tranquiliza al Senado.[17] Pero la representación de las mujeres en ambas Cámaras fue apenas del 5% y el 6%, antes de caer rápidamente al 3% y 2%. Si bien se había conseguido el derecho al voto, el derecho y sobre todo la posibilidad de las mujeres de ser elegidas no funcionaban. La representación de las mujeres en los temas políticos es del 13% a nivel mundial en 2000, luego de la Unión Interparlamentaria Europea, que va del 3,5% en los Estados árabes hasta un promedio del 15,5% en Europa, con el primer puesto para Suecia que tiene una representación femenina del 42,7%. En Francia, donde la representación es del 11%, la Constitución de 1948 ha sido revisada por el Congreso en junio de 1999 para instalar la paridad después de un intenso debate público entre la elección del principio de la representación democrática, según el cual un individuo puede representar a cualquier otro, y el mal necesario de la paridad para lograr algún día la igualdad. El texto que fue votado por la Asamblea el 26 de enero de 2000 estipula que la ley a partir de ese momento "favorece el igual acceso de hombres y mujeres a los manda-

[17] Michèle Riot-Sarcey, *Histoire du féminisme*, París, La Découverte, 2002.

tos electorales y a las funciones electivas". Es una forma positiva de discriminación. El lugar de las mujeres es aún más restringido en los gobiernos y gabinetes ministeriales donde se ejerce el poder ejecutivo. En 2000, en un total de 190 países, se contaban sólo seis mujeres a la cabeza del Estado, tres con una mujer como Primer Ministro, y 48 países no cuentan con ninguna mujer en el gobierno.[18]

Discriminación profesional. En Francia, la diferencia promedio entre salarios es todavía del 25%, las mujeres son más afectadas que los hombres por el desempleo y el empleo a tiempo parcial; con el mismo título, ellas casi no acceden a los puestos más altos: en las 5.000 primeras empresas francesas, las mujeres apenas representan el 7% de los cargos directivos. Es el efecto llamado "techo de vidrio". En Europa, los países nórdicos tienen la tasa más alta de actividad: el 70% en Dinamarca (contra el 52% en Francia). Es más baja en el sur: el 38% en Italia, el 35% en España. Pero en el total, en la suma de todos los países, el 80% de las mujeres activas trabajan en el sector llamado "de servicios". Y su trabajo suele ser precario: el 12,4% tiene contratos de duración limitada contra el 9,7% para los hombres. Un tercio de las mujeres activas tienen un contrato de tiempo parcial y el 80% de los trabajadores de tiempo parcial (que no es elegido, sino muy a menudo impuesto) son mujeres. La tasa de desempleo es más elevada para ellas: el 13% contra el 11% en promedio (en Francia, el 15% contra el 12%; en España, el 30% contra el 17%). Esta situación perdura pese al acervo comunitario de las directivas sobre la igualdad hombre-mujer y a que la Unión Europea convierte esta igualdad, tanto en los textos como su puesta en práctica, en una condición de adhesión de los países candidatos.[19]

¿Y cuál es la situación en los países desarrollados fuera de Europa? En China, la diferencia salarial alcanzaba en promedio el 30% en 2002 y el *Journal des femmes de Chine* revela que las empresas recomiendan expresamente evitar reclutar mujeres o hacerles firmar un

[18] *Le Monde*, 21 de enero de 2000.

[19] *7 jours en Europa*, núm. 347, 22 de marzo de 1999.

compromiso de no quedar embarazadas durante su contrato.[20] En Estados Unidos, según un informe publicado en enero de 2002 por la General Accounting Office,[21] la brecha salarial no deja de ensancharse entre hombres y mujeres, incluido el período de auge económico de 1995 a 2000, y sobre todo en los ámbitos de las comunicaciones y el espectáculo, donde en 2000 era respectivamente del 25% y el 38%. Esta diferencia no se debe a un ausentismo particular a causa de los hijos, sino al techo de vidrio y al hecho de que las recompensas y las *stock options* se destinan a las funciones más influyentes que están reservadas a los hombres (prácticamente no figura ninguna mujer entre los dirigentes de los grandes multimedios y empresas del espectáculo). Y sin embargo, el 60% de las ejecutivas, peor retribuidas que sus colegas masculinos, no han formado una familia, mientras que sus colegas hombres sí lo hicieron, además de observar que la disparidad del salario por la misma tarea es mucha más elevada a medida que aumenta la edad de la mujer.

Discriminaciones educativas y científicas. Según la UNESCO, los dos tercios de los 875 millones de analfabetos en el mundo son mujeres. La tasa de alfabetización de las mujeres es sólo del 24% en Pakistán (contra el 50% de los hombres), el 23% en Senegal (el 43% para los hombres), el 35% en Sudán (el 58% para los hombres). Y se puede demostrar que la voluntad de educar a las hijas no está directamente relacionada con la pobreza relativa del país: el 91% de las mujeres son educadas en Vietnam, el 92% en Tailandia, el 87% en Sri Lanka, el 94% en Filipinas.[22]

En Europa, si prosiguen sus estudios cada vez por más tiempo, una encuesta del *Observatoire de la vie étudiante*, realizada en 1977, muestra que hasta el tercer ciclo las niñas no son tan sostenidas financieramente por sus padres como sus hermanos, lo que vale también para la dotación en material electrónico (el 37% de los varones tiene una

[20] *Le Monde*, 14 de mayo de 2002.
[21] *Courrier International*, núm. 595, 28 de marzo al 3 de abril de 2002.
[22] *Le Matin* (Ginebra), 16 de diciembre de 1997.

computadora contra el 22% de muchachas estudiantes) y en equipamiento de ocio. Ellas compensan estas diferencias de ingreso familiar con actividades ocasionales, y tienen menos acceso que los varones al beneficio de los "empleos privilegiados" (pasantías remuneradas). Además, aunque son mayoría en la universidad (el 56% del alumnado), las mujeres, sobre todo cuando provienen de ámbitos populares, tienen menos participación en estudios de doctorado.[23]

A continuación de su carrera, y sobre todo en la universidad, ellas tienen menos representantes en los puestos de responsabilidad. Entre todas las disciplinas, se observa que en Alemania el 5,5% de los profesores titulares universitarios son mujeres, el 4,9% en los Países Bajos, el 14% en Francia, el 13,2% en España según el informe *Femmes et Sciences* publicado por la Comisión Europea el 23 de noviembre de 1999.

Si se detalla la situación francesa, donde el 14% de los profesores universitarios son mujeres (y el 36% de profesores de conferencia), se notan interesantes diferencias entre las disciplinas. En literatura y humanidades hay un mayor número de profesoras (26,8%), y un menor número en medicina (7,8%, o sea, 92,2% de profesores hombres), así como en ciencias (9,4%) y en derecho (14,2%).[24]

En otoño de 2001 se creó una misión ministerial por la paridad en ciencias y tecnología. Entre sus objetivos figura el de "restablecer el equilibrio de los sexos en las instancias deliberativas o consultivas", en la medida en que actualmente puede observarse que "los comités de reclutamiento y de evaluación, los consejos de orientación y de programación [...] instancias en las que se deciden los asuntos a investigar [...] siguen siendo terrenos reservados a los hombres".[25] El objetivo de la Comisión de Bruselas es incluir al 40% de mujeres en las instancias que definen las políticas científicas, ya que actualmente llegan apenas al 10 por ciento.

[23] *Le Monde*, 7-8 de diciembre de 1997.

[24] *Vie universitaire*, enero de 1998.

[25] *Le Monde*, 28 de enero de 2002.

En general, las muchachas suelen ser minoría en las disciplinas de las ciencias duras; en Francia, en 2001, representan apenas el 23% del alumnado en la carrera de ingeniería. Esta escasa representación se debe, según la socióloga Catherine Marry,[26] al hecho de que "el mundo de la ciencia se construye como un mundo sin mujeres", con prohibiciones explícitas "legitimadas por un discurso sobre la inferioridad intelectual de las mujeres", discurso que persiste incluso hasta la actualidad en los estereotipos mentales que hemos mencionado (véase el capítulo 1 de la primera parte) y que provoca entre las jóvenes una subestimación de sus propias capacidades así como representa un freno para sus ambiciones.

Discriminaciones domésticas. En el año 2000, en Francia, las madres dedican el doble de tiempo a sus hijos que los padres, entre muchas otras tareas domésticas que asumen en el 80%, según un informe del Centre national de la recherche scientifiques que pretendía evaluar la pertinencia del rol de los "nuevos padres" que se imponía en el mercado.[27] Pertinencia que se reveló como ínfima. Si nos atenemos a la producción doméstica básica, el 80% corresponde a las mujeres. El incremento del tiempo dedicado por los hombres al trabajo doméstico es de 10 minutos por día, si se lo compara con las cifras brindadas por el INSEE (Institut National de la Statistique et des Études Économiques) recogidas en 1985 y 1998. Uno de los datos más interesantes del informe del CNRS (Centre national de la recherche scientifique)[28] es el siguiente: si se observan las familias monoparentales, se constata una escasa diferencia entre las actividades realizadas por uno u otro sexo, lo que implica una capacidad equivalente de ambos sexos para realizar esas tareas una vez adquirido el aprendizaje necesario. En cambio, en pareja, se vuelven a encontrar las prácticas sexuadas que acentúan el privilegio del tiempo de los hombres dedicado a

[26] *Le Monde*, 24 de abril de 2002.

[27] *Le Monde*, 27 de mayo de 2000.

[28] Barrere-Maurisson, Agnès *et al.*, "Temps de travail, temps parental. La charge parental: un travaille à mi-temps. Premières informations et premières syntheses", en *Dares*, 20 (1), mayo de 2000.

la profesión. Los padres en pareja dedican el 76% de su tiempo a la actividad profesional contra el 51% de su cónyuge, la cual dedica más o menos el mismo tiempo (49%) a la vida familiar, lo que legitima la denominación de "doble jornada de trabajo", sin tener en cuenta que –subraya el INSEE– las tareas realizadas "no son equivalentes desde el punto de vista del disgusto que producen y de la satisfacción que causan". Esta comprobación implica que, a pesar de los esfuerzos realizados los propios padres en el sentido de lograr una mejor distribución, con las mismas capacidades y teniendo en cuenta la situación de privilegio conferida por la representación arcaica de la relación entre los sexos, al fin y al cabo la mayoría de los padres encuentra más cómodo adherir al modelo dominante cuando tienen la posibilidad de tener una pareja femenina en el hogar. La responsabilidad de las mujeres en el ámbito doméstico no es una cuestión de propensión natural ni de libre elección, sino el efecto recurrente del modelo arcaico todavía vigente, cuyo mecanismo de funcionamiento hemos demostrado.

Esto vale también para Suecia. Contrariamente a lo que se piensa, aunque el gobierno cuenta con el 50% de mujeres y el Parlamento con el 40%, continúan dominadas por la esfera doméstica, donde trabajan 47 horas semanales contra 18 de los hombres, pero también lo son en el mundo del trabajo, tanto en el plano salarial como en el acceso a puestos de responsabilidad.[29] Aun en una pareja en la que el hombre está desempleado, son ellas quienes quedan a cargo de la mayoría de las tareas hogareñas,[30] lo que reafirma el análisis hecho más arriba.

Como se puede comprobar en este inventario incompleto pero significativo, las violencias y discriminaciones de todo tipo siguen siendo la regla, incluso en los países considerados como los más desarrollados en el plano económico, aunque las reivindicaciones de las mujeres para lograr la igualdad se expresan con libertad y los esfuerzos en ese sentido son oficialmente aceptados. Es entonces iró-

[29] *Enquête sur le pouvoir des femmes.*
[30] *Le Monde*, 21 de enero de 1998.

nico que en los países europeos, en los que hay tantos escollos, la aplicación a las mujeres de los derechos del hombre sólo sea una mentira piadosa, o una hipocresía de los gobernantes, mientras que aquellos que recusan el derecho de la mujer lo presentan en otras regiones del mundo como la elección fundamental que debería hacer otra cultura. Pero, como hemos visto, no es ni una cosa ni otra. Un mismo sistema global de representación de las relaciones hombre-mujer (por lo tanto, un mismo sistema cultural) tiene una clara vigencia en todas partes. La extensión a las mujeres de los derechos del hombre –que, como dijimos, se trata de un objetivo universal nacido de la pura razón– sólo puede realizarse a diferentes velocidades debido a las resistencias al modelo tanto de aquellos que ocupan la posición dominante, incluidas las sociedades con enorme pobreza, como de aquellas que han aceptado interiormente la situación de la que son víctimas. En ese sentido, la lucha feminista no es, ni puede ser, una lucha "femenina", como dice precisamente Christine Delphy,[31] sino de toda la humanidad.

Una paradoja contraproducente

Junto a las violencias y discriminaciones, conviene subrayar una paradoja particularmente contraproducente. En efecto, recientemente se ha descubierto que la mejora del futuro de las mujeres no es sólo un imperativo de orden ético y filosófico sino también económico. Según un estudio del Banco Mundial presentado en la Asamblea General de las Naciones Unidas sobre la igualdad de los sexos en junio de 2000, la experiencia demuestra que una sociedad que otorga más derechos a las mujeres, y sobre todo les permite el acceso a la educación, mejora la productividad económica a largo plazo y la salud global de la población.[32] Lo ético y lo económico se unen en ese

[31] *Le Monde*, 19 de enero de 1999.
[32] *Le Monde*, 7 de junio de 2000.

punto por el bien de la economía. La lucha contra la pobreza se ha convertido en una prioridad de las instituciones multilaterales, debido a que su aumento representa una gran amenaza contra la economía mundial. El Banco Mundial escribe: "Si los países de Medio Oriente, de Asia del Sur y de África consiguieran reducir la brecha de educación entre los sexos, su crecimiento anual sería de 0,5 a 0,9 puntos más alto que el actual". El Premio Nobel de Economía Amyarta Sen también considera que la emancipación de las mujeres es un factor decisivo para el cambio.[33]

Muestra así que el pasaje de la alfabetización femenina en India del 22% en 1981 al 75% en 1991 ha reducido la mortalidad de los niños menores de 5 años del 156 por mil al 110 por mil. Del mismo modo, el descenso deseable de la tasa de fertilidad es una consecuencia de la elevación del nivel de instrucción de las mujeres: "La instrucción ha ampliado sus horizontes, las ha puesto en contacto con algunas nociones, al menos, de planificación familiar, y las ha dotado de una mayor libertad para ejercer el rol de agentes en las decisiones familiares, incluso en materia de fertilidad y nacimientos", escribe.

Las experiencias particulares realizadas en Bangladesh, Pakistán, la India, en algunos países de Europa y de América Latina por el Grameen Bank de Mohamed Yunus, que le presta pequeñas sumas casi exclusivamente a las mujeres que quieren comenzar pequeños emprendimientos, muestran que sus clientas devuelven sus pequeños préstamos, hacen fructificar sus empresas y además invierten colectivamente una parte de sus beneficios en proyectos comunes de mejoras locales: rutas, pozos, escuelas, dispensarios. Mohamed Yunus estimula estas creaciones e inversiones reforzando la alfabetización cuando se la necesita. Estas empresas demuestran día a día el rol importante de las mujeres en el desarrollo y recíprocamente el rol de su éxito económico y financiero en el reconocimiento de sus aptitudes y de una forma de autonomía por parte de su familia.

[33] Amyarta Sen, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, París, Odile Jacob, 1999.

En un contexto europeo de prosperidad general, muy diferente al que aludimos antes, un informe del *Conseil d'analyse économique* en Francia, publicado en 1999, muestra que, a diferencia de lo que se cree, el trabajo femenino es responsable del aumento del desempleo y de la baja de la natalidad. En realidad, el trabajo de las mujeres es un motor de crecimiento y favorece la natalidad. Como motor de crecimiento genera riquezas y produce un aumento del consumo, la creación de empleos domésticos o de guarderías que no pueden mecanizarse, el aumento del volumen del trabajo, de las jubilaciones, y fomenta un sentimiento de valorización personal que hace posible el acceso a la autonomía. Al parecer, funciona como motor de natalidad: en los países europeos que se estimula el trabajo femenino las mujeres conciben más niños (Dinamarca: 12 por mil; Francia: 12,7 por mil), contrariamente a lo que sucede en los países que lo desalientan con un sistema fiscal desfavorable; en estos últimos, la tasa de natalidad de las amas de casa es la más baja (Italia: 9,5 por mil, Alemania: 9,2 por mil). No queda más remedio que aceptar que cuando se les ofrece la posibilidad de conciliar trabajo y familia por medio de ayudas colectivas adecuadas, las mujeres europeas conciben los hijos que quieren tener, usando con inteligencia los métodos anticonceptivos disponibles, así como las mujeres indias han logrado disminuir una tasa demasiado elevada de fertilidad desde que se les brindan los medios para acceder a la educación y la autonomía.

Se podrían plantear las cosas de esta manera: el sostenimiento de la subordinación y del analfabetismo de las mujeres no es una consecuencia del subdesarrollo. Por el contrario, resulta y se alimenta, entre otras cosas, del mantenimiento de las mujeres en un estado de subordinación y de analfabetismo.

Las mujeres son conscientes de este encadenamiento cuando se hace lo necesario para que puedan tomar conciencia. En el Forum Mundial sobre Educación realizado en Dakar, con el auspicio de la UNESCO, ante representantes de 181 países, se expuso una interesante experiencia cuyo objetivo era instaurar la igualdad en la enseñan-

la primaria y secundaria en 2015. En 1998 se comprobó que 113 millones de niños no están escolarizados en el mundo, contra 127 millones en 1990, y que la proporción de niñas permaneció idéntica (59%). De acuerdo con la UNESCO, la razón de esta diferencia es que los padres retiran a las niñas de la escuela, cuando tienen alrededor de 10 años, para darlas en matrimonio. Para intentar remediar esa situación, una original idea desarrollada en Malí asoció a las madres al proceso de alfabetización. Cuando se las convenció y lograron comprender cuáles eran las ventajas para sus hijas, las mismas mujeres fueron a buscar a las niñas de las familias recalcitrantes y modificaron la tasa de escolarización en los 18 pueblos en que se realizó la experiencia. Esa tasa pasó del 18% al 33% en tres años.[34]

De esta manera, se observa claramente que si los intereses globales económicos y sanitarios están ligados a la emancipación de las mujeres de la tutela masculina, las razones profundas para aislar a las mujeres y mantenerlas bajo tutela deben buscarse en otro lugar.

Los derechos sexuales de las mujeres

¿Cuál es el fondo de la cuestión? Se lo aprecia claramente en los resultados de la Conferencia Mundial de Pekín (1995) o, más recientemente, en los de la Asamblea General Extraordinaria sobre las Mujeres, realizada en Nueva York del 5 al 10 de junio de 2000. Ciento ochenta Estados participaron de esta última reunión y sus representantes suscribieron a una mayor protección de las mujeres en la familia y el trabajo, a mejores cuidados, más educación, un mejor acceso al empleo. Pero la batalla más dura y no resuelta tenía que ver con los derechos sexuales. En esta batalla, como escribe el diario *Le Monde*,[35] "se reformuló la alianza objetiva entre la Santa Sede, algunos países católicos conservadores como Polonia y los paí-

[34] *Equilibres et populations*, núm. 58, mayo de 2000.
[35] *Le Monde*, 23 de junio de 2000; 18 de septiembre de 2000.

ses musulmanes". Pero si se rechaza la referencia, la simple mención a los derechos sexuales, sólo queda declarar que esto tiene "efectos dinámicos insospechados".[36] Esto ocurrió, por ejemplo, con la escisión: no se habló de eso en México, se habló un poco en Nairobi en 1985, y en Pekín, un poco más. Mientras que al comienzo se rechazaba violentamente la intervención occidental, invocando el argumento cultural, luego se tomaron medidas en el continente africano y desde entonces la práctica está legalmente prohibida en dieciséis países, aun cuando no esté erradicada en los hechos. Podría funcionar de la misma manera en otros puntos, como la poligamia, el repudio, la herencia diferencial o la prostitución (en relación con la cual, desdichadamente, estamos lejos de haber superado la discusión semántica entre prostitución obligada y prostitución elegida). Pero hay que recordar que todos los discursos acerca de la sexualidad se acotaron a Pekín. Esta noción se evocaba por primera vez en las Naciones Unidas, ¡lo que en sí ya era un avance! Pero las resistencias sobre estos puntos –"controlar y decidir libremente sobre su sexualidad [es decir, a elegir su cónyuge] y sobre su salud sexual, sin coerción, discriminación y violencia"– muestran que es esa la apuesta esencial: la libre disposición de los cuerpos. Se lo vio recientemente en Marruecos a propósito de la reforma del estatus de "la" mujer (Proyecto Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo, 1999), donde las propuestas que ocasionaron problemas fueron aquellas que elevan a 18 años la edad de casamiento de las jóvenes, que sustituyen la lapidación por el divorcio judicial, que suprimen la poligamia y no convertir a las segundas nupcias de la madre en un motivo para retirarle la custodia de los niños.

Los argumentos de los defensores del *Code du statut personnel* [Código de estatus personal] sometido al proyecto de reforma son reveladores: elevar a 18 años la edad de casamiento de las jóvenes es estimular las relaciones sexuales precoces, teniendo en cuenta que la indudable tendencia libidinosa de las muchachas a entregarse im-

[36] Nicole Péry, secretaria de Estado de los Derechos de la Mujer, Francia.

plica como corolario la necesidad de controlarlas de inmediato; en cuanto a la poligamia, es un mal menor "para una mujer que corre el riesgo de ser abandonada por hombres naturalmente inconstantes".[37] Ésta es una doble imputación, y además contradictoria, a la "naturaleza" supuestamente licenciosa de las jóvenes como causa de su dependencia, mientras que la "naturaleza" orgullosamente inconstante de los hombres se considera una situación que no tiene como objetivo controlar los efectos de esta inconstancia sino asegurar más la dominación de las mujeres que terminan siendo las víctimas.

En conclusión, el rechazo llamado "cultural" –opuesto al carácter universal de los derechos del hombre y, en consecuencia, aplicables y aplicados a las mujeres– se debe, en primer lugar, a través del deshonroso espectro de los derechos sexuales igualitarios, al miedo a perder el control que ejercen los hombres sobre la sexualidad femenina, mientras que todos los otros aspectos se derivan de éste.

Es curioso comprobar que jamás se les pregunta a las mujeres si consideran que el poder ejercido por los hombres en su detrimento es justificado. Dicho esto, sería un error preguntarles esto de manera puntual en tanto no se les haya otorgado los medios para liberarse intelectualmente y razonar por sí mismas, pues sin este mínimo aporte, que además se les niega por precaución, ellas entran en el juego de la dominación que tiene como efecto la autocrítica y la justificación del estatus de dominadas.

En todo caso, el fondo de la cuestión es que el concepto mismo de igualdad hombre/mujer no es aceptado de todo corazón por millares de individuos en el mundo, y no sólo por parte de los Estados, los grupos intelectuales y los gobernantes, porque esta igualdad concedería a las mujeres el estatus de individuo libre y, en consecuencia, de persona, lo que fundamentalmente se les niega.

Como seres humanos, en cualquier época y sociedad, estamos impulsados por representaciones extremadamente persistentes, trans-

[37] *Le Monde*, 10 de marzo de 2000.

mitidas de generación en generación, provenientes de nuestros lejanos ancestros y que funcionan por sí mismas, sin que sea necesario movilizarlas de manera consciente en cada uno de nuestros actos, en cada uno de nuestros pensamientos. Si las mujeres, en los países en los que han adquirido derechos de casi igualdad, sienten la discriminación moral y a veces ellas mismas dudan de su legitimidad, de su derecho intrínseco a estar en el lugar que ocupan –como lo muestran los estudios realizados con mujeres "triunfadoras"–, es también porque, inconscientemente y a pesar de su status objetivo, comparten desde su nacimiento y su educación en la infancia la sensación de que sólo los hombres son, auténticamente y por derecho natural, los amos del mundo. Éstas son las representaciones arcaicas que resulta conveniente cambiar, pero es muy difícil y lenta su modificación. No se trata entonces de bloqueos culturales propiamente dichos, pues lo que está en juego es una cultura compartida por toda la humanidad.

Seguimos viviendo en diversos niveles de imposición social con el sistema implícito de las representaciones que analizamos en esta obra, en las que las mujeres son tratadas como un "recurso" genérico (tanto la mujer como la tierra) dotado de capacidades indispensables para la supervivencia de los grupos y para la reproducción de los hombres. La apropiación de su fecundidad pasa por adueñarse de su sexualidad, en tanto que ambos procesos son inseparables en su espíritu. Pero no podemos desentendernos y debemos mantener los ojos abiertos. Los progresos del conocimiento, el descubrimiento de los gametos en el siglo XVIII (el Siglo de las Luces y de la Primera Declaración de los Derechos del Hombre, ¿es casualidad?), el del juego cromosómico y el del ADN en el siglo XX han hecho evidente el aporte conjunto del hombre y la mujer, del padre y de la madre biológicos en la procreación. El derecho a la anticoncepción concedido a las mujeres en algunos países en la segunda mitad del siglo XX es el signo fundamental del reconocimiento de su estatus como personas plenas, pues así se liberan en el punto exacto en que se afianzaba su sometimiento. Ese derecho se vuelve entonces, al pa-

recer, el signo fundamental del acceso a la igualdad. Desde entonces, abiertamente, se puede desligar la sexualidad de la procreación, y lo mismo ha sucedido en los países musulmanes. Así, ha disminuido la fecundidad en Magreb, donde prácticamente alcanzó el nivel europeo (Túnez, 2,2 en 1998; Marruecos y Argelia, 3,1 en 1996 y 1997, contra más de 7 en 1960),[38] y en sólo veinticinco años, mientras que en Europa la disminución de la fecundidad tardó dos siglos. Esta disminución se explica por la elevación de la edad de matrimonio de las jóvenes, por cierto, y por el acceso a la escolarización que posibilita nuevas aspiraciones, pero también por el empleo creciente de la anticoncepción en el seno de las parejas (dispositivo intrauterino y esterilización en Túnez, píldora anticonceptiva en Argelia y Marruecos). Los nuevos roles de las mujeres y la mayor autonomía que se les otorga implican también una nueva mirada hacia la infancia y la realización individual. La misma situación se observa en la República Islámica de Irán, donde la fecundidad cayó de más de 6 niños por mujer a mediados de la década de 1980 a 2,1 en 2000.[39] La revolución islámica de 1979 había implementado una política resueltamente natalista (descenso de la edad para casarse a 9 años en las niñas, 12 años en los varones), respaldándose en el conflicto con Irak. Pero el gobierno cambió su tendencia en 1989 para adoptar un programa de planificación familiar que llevó la utilización de los anticonceptivos al 72% en las zonas rurales y al 82% en las zonas urbanas. Todo esto implica la aceptación de una disociación entre sexualidad y procreación.

Sobre estas nuevas bases científicas y políticas, la visión ético-filosófica de los derechos del hombre puede intentar desde ahora desterrar nuestras representaciones arcaicas comunes para aplicar equitativamente los derechos a hombres y mujeres de todo el mundo, más allá de sus creencias actuales y su religión, del tiempo que tomará y de las formas que deban inventarse.

[38] *Populations et Sociétés*, núm. 359, julio-agosto de 2000.

[39] *Populations et Sociétés*, núm. 373, noviembre de 2001.

La lucha a entablar se relaciona con un sistema de representaciones arcaico y universal que, lejos de constituir prácticas culturales autónomas, sin vínculos entre sí, trasciende las fronteras de los Estados y las culturas. Del mismo modo, cualquier esfuerzo internacional para disminuir sus efectos no puede ser considerado una injerencia, pues se trata de una visión compartida. ¿Qué medios utilizar para luchar contra este sistema global de representaciones que conduce incansablemente a los mismos modos, más o menos rigurosos, de dominación masculina? La tarea es vasta. Indudablemente se necesita la voluntad de los pueblos, de hombres y mujeres unidos, y la de los gobiernos, pero no es seguro que la voluntad de los gobiernos tenga efectos duraderos si la de los pueblos no es suficientemente firme. Ahora bien, cambiar la visión y la voluntad de los pueblos es una tarea extenuante.

¿Por dónde empezar?

Al plantear esta pregunta, no pretendemos hablar de medidas políticas nacionales o internacionales que hayan sido o deban ser implementadas por los gobiernos para cambiar las relaciones existentes, disminuir las violencias y discriminaciones que sufren las mujeres y lograr, al conseguirlo, la igualdad o un mejor equilibrio. Más bien se trata de una necesaria modificación de la mirada y de los hábitos mentales, incluso en nuestra propia sociedad, donde debe pedirse un refuerzo de la vigilancia a todos los individuos.

En principio, es importante estar siempre atento al valor semántico de las palabras. Es ya una discriminación fundamental que se hable de la mujer, es decir, de un cuerpo genérico al que se le adosan juicios, mitos y fantasías, y no *de las* mujeres, es decir, de individuos, del mismo modo que se habla de los hombres. La Constitución francesa de 1946 es un buen ejemplo de esta restricción mental: "La ley garantiza a *la* mujer, en todos los aspectos, derechos iguales a los de *los* hombres". Con la condición de que no se trate

de una simple transferencia formal que convertiría a la categoría "las mujeres" en un mismo conjunto indiferenciado, colectivamente definido por una naturaleza esencialista, como lo era la categoría "la mujer".

En el mismo orden de ideas, parece importante, tanto en el plano nacional como en el internacional, no considerar más en los textos publicados que las mujeres constituyen una categoría sociológica minoritaria al igual que las categorías basadas en la edad, el color, la religión, la discapacidad, el origen étnico. Los hombres y las mujeres tienen el mismo trayecto desde la infancia a la vejez, las mismas discapacidades, color, religión y origen étnico. Considerar al sexo como una variable sociológica del mismo orden que las otras significa una aceptación implícita del hecho de que la norma es lo masculino.

En el mismo registro, incluso conviene estar atentos a no hablar de un ser humano asexuado, pues un ser humano asexuado no es tal a los ojos del lector: es del género masculino. De esta manera se esconde la negación del problema en los Estados desarrollados al nivel más elevado y con la mejor conciencia. Por ejemplo, un libro de ciencias políticas, publicado recientemente por un organismo estatal en Francia, habla de que el mundo debe entrar en el siglo XXI con el objetivo ético de "ayudar a reducir las injusticias, la miseria y la violencia".[40] Jamás utiliza la palabra "mujeres". Ellas desaparecen bajo menciones eufemísticas ("trabajo no calificado", "bajos salarios"). Las "desigualdades salariales" no son vistas más que en términos que oponen trabajo calificado y trabajo no calificado, sin hacer nunca referencia a las que se deben al sexo. El texto argumenta sobre el tiempo que necesitan los "padres jóvenes" o la "pareja", aunque se sabe que el tiempo invertido es mayoritariamente el de las mujeres. En ninguna parte se habla de discriminaciones en el acceso a la educación y a la salud, del mismo modo que jamás se plantea el problema de la desigualdad entre hombres y mujeres –que sin

[40] IFRI, *Ramsès 2000.*

embargo es un tema crucial para la democracia y el desarrollo–, como tampoco se alude a las discriminaciones y violencias específicas contra las mujeres. Esta negación intelectual, esta sorprendente obliteración, se encuentra también en las obras publicadas por la universidad de las Naciones Unidas.[41]

Se trata de obras científicas, de politología o economía. Se puede hacer la misma observación en muchas otras disciplinas. Es recientemente que apareció una historia de las mujeres. Incluso en la descripción y los recuerdos de grandes hechos históricos recientes, existe la discriminación. Se ha podido demostrar[42] que los campos franceses reservados a las mujeres de Rieucros y Brens, donde estaban encerradas judías españolas, alemanas, polacas, francesas y también francesas cuyo comportamiento era contrario al "orden público" (prostitutas y solteras cuyos actos eran juzgados indecentes, pero también militantes políticas), quedaron al margen del interés de los historiadores. Es un aspecto poco conocido del régimen de Vichy, en el que "no se quiere creer", escribe É. Lamien,[43] "pues concierne exclusivamente a las mujeres, y por eso fue considerado secundario".

Es por la ausencia de contradicción entre el significado y el significante en sus propias palabras y en sus escritos que las organizaciones internacionales y nacionales pueden pretender dar un mensaje sin ambigüedades. Además se necesitaría que ese discurso fuera sostenido en su totalidad por las mentes que lo promueven.

Este trabajo de vigilancia debe realizarse en todas partes: en la investigación científica, en la prensa, en los medios deportivos y publicitarios, en la televisión, en los manuales escolares, en la vida cotidiana... Deben ser realizados por actores de todas las esferas y por grupos de observación como las "Chiennes de garde", que se movi-

[41] David R. Forsythe, *Human Rights and comparative Foreign Policy*, UNU, UNU Press, Foundations of Peace, 2000 [trad. esp.: *Derechos humanos y política mundial*, Buenos Aires, Eudeba, 1988].

[42] Mechtild Gilzmer, *Camps de femmes. Chroniques d'internées. Rieucros et Brens 1939-1944*, París, Éditions Autrement, 2000.

[43] *Le Monde*, 23 de marzo de 2001.

lizan de inmediato contra las injurias sexistas dirigidas a las políticas femeninas, o "Encore féministes!", que hace campañas contra las publicidades ofensivamente sexistas.

Saludamos aquí a los cronistas de *Le Monde*, cuyas notas nos han servido a menudo de referencia, por el trabajo de vigilancia que realizan. A Pierre Georges, quien pone un toque de humor a los hechos marcados por el sello de la discriminación mental naturalmente asumida, como un sondeo entre mujeres para saber si tienen en cuenta el voto de sus maridos para emitir el suyo, u otro que pregunta, siempre a mujeres, sus preferencias reduciéndolas simplemente a la seducción de los candidatos masculinos.[44] ¿Por qué nunca la inversa? O Alain Rollat, quien reconoció, al ver las imágenes de un programa de televisión, que "el denominador común de todas las atrocidades conjugadas por el género humano son invariablemente de sexo femenino [...], su martirio siempre puesto en escena en el centro de un círculo de hombres que ríen".[45] O también Michael Dalloni, durante los Juegos de Sydney, que cita con humor las palabras de un comentarista deportivo luego de la victoria de un campeón de tiro de pistola a diez metros –"seguro de sí pero sonriente, orgulloso pero modesto, triunfador pero calmo"– que lograba con su victoria revindicar a su compañera, "víctima de la presión". ¿Habría pues "una débil mujer [....] una Cenicienta olímpica a la que consolar"? Ve, campeón, "ofrécele tu medalla. Y murmúrale al oído como todos soñamos hacerlo: ¡Afortunadamente estoy aquí!, ¿verdad?".[46]

Saber rectificarse a uno mismo al actuar, incluso desde el punto de vista lingüístico, de acuerdo con los principios; tener la sinceridad de mostrar, de hacer comprender los mecanismos ocultos, de abrir los ojos hasta entonces cerrados; ayudar de modo concreto, aun en los niveles más humildes, para la concreción de un paso ha-

[44] *Le Monde*, 21 de febrero de 2002.
[45] *Le Monde*, 10 de diciembre de 1999.
[46] *Le Monde*, 17-18 de septiembre de 2000.

cia la igualdad: esas son, me parece, las recomendaciones que se pueden hacer a todos los seres humanos de buena voluntad, previamente o junto a las acciones políticas (planteadas en la tercera parte de este libro), simplemente porque la toma de conciencia y un esbozo de cambio de mirada son necesarios para hacer tambalear la visión del mundo arraigada en nuestras mentes más fuertemente aún que los comportamientos que la traducen.

III. LA DIFERENCIA DE LOS SEXOS EN EL "EXTRAVÍO CONTEMPORÁNEO"*

En el título de este simposio, que se retoma para titular este capítulo, de golpe y porrazo se asocia la afirmación de una realidad –la diferencia de los sexos– y la de una hipótesis o de una percepción del espíritu: el extravío contemporáneo.

El texto de presentación me reafirma, al pensar como antropóloga, la idea de que esta asociación que se establece como incuestionable y evidente se refiere al mismo objeto de estudio que me motiva desde hace años: el conjunto de representaciones simbólicas alrededor del cuerpo sexuado. ¿Qué dice esta presentación?

La evolución de las costumbres tanto como los progresos de la genética han cuestionado algunas de las categorías más antiguas de la humanidad. Entre ellas, la diferencia entre los sexos es sin duda la más importante. Todas las civilizaciones se basaron en la distinción entre masculino y femenino y la atribución de roles sociales diferentes a hombres y mujeres.

Si el debate sobre la distribución de roles sigue teniendo plena vigencia luego de milenios de dependencia de las mujeres, la desorientación respecto de la definición de las identidades masculina y femenina plantea un problema muy grave, pues pone en juego los fundamentos del género humano y de su porvenir.

En efecto, varias afirmaciones merecen un comentario:

* Conferencia pronunciada en el X simposio organizado por el Colegio de Estudios Judíos en París el 14 de marzo de 1999 con este mismo título.

- La evolución de las costumbres y los progresos de la genética ponen en juego "algunas de las categorías más antiguas de la humanidad": ¿esto es cierto? ¿hasta qué punto y cómo?
- "Entre" ellas figura la diferencia entre los sexos, es decir que sería una entre otras: ¿es realmente sólo una entre otras? ¿cuáles son las demás categorías fundamentales?
- Las "civilizaciones se basaron en [esta] distinción y [en] la atribución de roles sociales diferentes a hombres y mujeres"; es verdad, y no sólo las civilizaciones, sino todas las culturas humanas, incluidas las sociedades más humildes y consideradas como las más primitivas, pero ¿se trata sólo de roles sociales diferentes?

El segundo párrafo del texto admite que, teniendo en cuenta los milenios de dependencia de las mujeres, es normal debatir la distribución de los roles, pero presenta en especial la idea de que "el extravío respecto de la definición de las identidades masculina y femenina [...] pone en juego los fundamentos mismos del género humano y de su porvenir". ¿Qué quiere decir? ¿Cómo definir este supuesto "extravío"? Si se logra hacerlo, ¿cuál es su imposición en el mundo contemporáneo, en las sociedades más desarrolladas pero también en aquellas que no se desarrollan al mismo ritmo? Y si hay "extravío" en las identidades masculina y femenina, ¿se trata de un peligro para el género humano o es un beneficio, si no para todo el género humano –lo que incluye al género masculino–, para el género femenino específicamente? De allí tal vez surge la duda: ¿el peligro anunciado para el género humano en realidad acecha específicamente al género masculino?

Cuestiones de definición

El simposio se interesa más por estos problemas de definición que por el de la jerarquía en el orden del poder, declara el tercer párrafo del texto de presentación. Sin embargo, como primera medida,

declaro que se puede evitar el análisis de las jerarquías en el orden del poder, pero no el de los sistemas de representación en su conjunto, que han ocupado ese lugar con una inquietante homogeneidad universal durante todos esos "milenios de dependencia de las mujeres". ¿Por qué esto es así? ¿Cuál es la legitimidad de esta dependencia, dominación que se considera natural, por un lado, y sumisión requerida y también considerada natural, por el otro? ¿Y esta construcción desigual en qué definiría una "naturaleza" y una "identidad" respectivamente masculinas y femeninas, a las que convendría mantener a cualquier precio porque de algún modo se las considera naturalmente justificadas, inmutables y en definitiva sagradas?

Comencemos por el problema que plantea el uso de la palabra "extravío".

¿Qué quieren decir en realidad "extraviarse", "estar extraviado", "extravío"? En sentido literal, de acuerdo con el diccionario *Littré*, estar "extraviado" es perder el "camino" y más adelante "salir del camino correcto" e incluso "abandonar el camino de la virtud, de la religión, del deber".

El extravío es también "el estado de un espíritu que se engaña", un "desarreglo" de corazón o de imaginación.

Extraviar es "desviar del camino correcto", "incurrir en error, engañar", "abandonar la línea del deber", y extraviarse es "perderse, engañarse, desviarse del camino correcto", "incurrir en el extravío del alma" o "del espíritu".

Se puede ver que la palabra no es neutra. Por el contrario, está fuertemente connotada, pues, más allá de la pérdida de referencias, presupone el error, el desajuste, el desarreglo, el descarrío. Es decir, un desfase funesto en relación con la norma, lo justo, lo verdadero. Hay que reconocer que esto es una presuposición, una aseveración que debe ser probada. ¿Hay realmente un desajuste por confusión y pérdida de referencias y, de ser así, esta desviación de un camino trazado por anticipado es fundamentalmente nefasta?

¿La diferencia biológica es suficiente para fundar la dominación?

He elegido responder a esta pregunta con otra: ¿la diferencia biológica es suficiente para fundar una dominación masculina? Planteo esto en busca de los criterios de legitimidad de la dominación –universal, hay que recordarlo, aun cuando presente variantes en su extensión– de lo masculino sobre lo femenino, que implica no sólo la existencia de roles sociales diferentes sino la dependencia estricta de las mujeres, de la que por otra parte se nos ha dicho que se trata de los fundamentos mismos del género humano y de las condiciones de su futuro.

A la pregunta que acabo de plantear, contesto "sí". Sí, la diferencia biológica ha sido suficiente y sigue siéndolo para fundar la dominación masculina. Pero "fundar" en el sentido de establecer y mantener, no en el de justificar. El poner en evidencia los recursos lógicos de esta dominación nos explica, no la existencia de un *destino* inmutable, natural, eterno, incuestionable y sagrado, sino el carácter contingente de una historia que, por cierto, ha dependido de la observación de lo real, de preguntas metafísicas y de construcciones mentales que surgen de esas observaciones y que terminan por crear sistemas de representación duraderos, pero observaciones y preguntas influenciadas únicamente por los medios que proporcionan los sentidos, sobre los cuales hoy bien se puede pensar que no resultan suficientes para una simple descripción de lo real.

El sistema de representaciones simbólicas (con respecto al cuerpo, y al cuerpo sexuado) se refiere a conjuntos conceptuales extremadamente sólidos que funcionan de manera implícita en la mentalidad de los seres humanos de cualquier cultura y en sus discursos, actitudes y comportamientos. Los elementos que componen este sistema se reafirman unos a otros, se sostienen, se respaldan y equilibran como un haz de recursos que se mantienen en pie gracias a su apoyo mutuo, y en el que ninguno puede mantenerse en pie por sí mismo. En esas asociaciones conceptuales necesarias, la *valencia diferencial de los sexos* (noción que he establecido en *L'exercice de la*

parenté y explicitado aún más en *Masculino/Femenino*) es uno de los primeros fundamentos, y quizás el principal elemento que vincula los conceptos que constituyen tantos recursos del conjunto. Dentro de cada cultura, las invariantes descubiertas (es decir, los esquemas generales) son reemplazadas por contenidos variables, pero no contradicen la organización general a escala universal.

A escala universal, las organizaciones simbólicas y las organizaciones sociales que de allí surgen implican –como se sabe, aunque no esté demostrado etnológicamente– una estrecha dependencia de las mujeres en todos los sectores: una exclusión de los ámbitos político, económico, cultural, religioso; una asignación casi exclusiva a la esfera de lo doméstico (en el doble sentido de que las mujeres están obligadas y los hombres no); una privación a veces radical de la educación, del pensamiento, de la palabra, de la libre decisión; una desvalorización de sus actividades y su propio ser que incluso puede calificarse como una denigración sistemática;[1] una condena a no

[1] Se encontrará en *Masculin/Féminin. La pensée de la différence* (París, Odile Jacob, 1996, pp. 206 y 207 [trad. esp.: *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel, 1996]) un relevamiento de los adjetivos encontrados en la literatura novelesca del siglo XIX y en los diarios y revistas contemporáneos que permite descubrir dos tipos de discursos sobre las mujeres, uno de los cuales es sólo en apariencia menos negativo que el otro, pues ambos, sin preocuparse por las contradicciones entre las versiones (frío, puro, púdico *versus* cálido, contaminado, impúdico, etc.), remiten a una naturaleza femenina morfológica, biológica, psicológica, que debe, o aspira a ser, sometida, dominada, controlada por el hombre. Habría "un sexo 'fuerte' y un sexo 'débil', un espíritu 'fuerte', un espíritu 'débil'. Sería esa debilidad natural, congénita, de las mujeres lo que legitimaría su sometimiento e incluso el de su cuerpo".

Tomemos un ejemplo de esta denigración sistemática en un contexto donde no necesariamente se apela a ella: una nota de la sección de música de *Le Monde* del 13 de diciembre de 2001, a propósito de la presentación de *Khovantchina* en la Opéra-Bastille de París: "Los segundos roles femeninos, para nada caricaturescos –los gritos de Tatiana P. (Emma), como la joven furiosamente pintada, los eructos biliosos de Irina R. (Susana), vieja zorra frígida [...]–. Del lado de los varones, [...] en la trilogía de los oponentes, es donde hay que buscar lo mejor: fogoso en el deseo, Robert B. (Golitsine) [...], pleno de altivez dominante, Vladimir O. (príncipe

existir jamás como individuos plenos –salvo como esposas y sobre todo como madres– y en igualdad con los hombres.

Recordemos sin embargo que la respuesta positiva que acabo de dar a la pregunta planteada no significa que (lejos estoy de eso) yo considere que los esquemas conceptuales invariantes –modelo arcaico dominante– mantengan su estabilidad y permanencia debido a características naturales de los sexos, objetivas, mensurables, físicas y mentales. Hemos visto en la primera parte (capítulo 3) cuán difícil sería lógicamente partir de que la suavidad de la piel o la voz de las mujeres respecto de los hombres justifica la imputación a la feminidad de las cualidades de pasividad, sumisión, o devoción. Puede ser que haya surgido de la observación de estos rasgos, pero es sobre todo a partir del hecho fisiológicamente sorprendente de que sólo las mujeres tengan la posibilidad de concebir niños y, lo que es más inusitado, de reproducir el sexo masculino, que se puso en marcha la máquina conceptual capaz de dar sentido, que ha utilizado la totalidad de los hechos observables para clasificarlos, jerarquizarlos y sacar las conclusiones necesarias para la continuidad de la vida de los grupos humanos.

La valencia diferencial de los sexos es un fenómeno tan masivo que se vuelve invisible, como un dato natural no cuestionable, a pesar de que no es natural y puede ser cuestionado. Así, el privilegio confiscado se convierte en desventaja. Para que la confiscación sea irreversible, las mujeres fueron confinadas en todas partes a un rol de procreadoras domésticas, excluidas del uso de la razón, excluidas de lo político, excluidas de lo simbólico. En este último punto es donde se juega la fuerza física del hombre. La coacción forzada no es la primera explicación de la dominación masculina, pero sir-

---

Khovanski), orgulloso en apariencia. En cuanto al Dosifei de Anatoli K., domina desde su alta estatura tanto física como vocal todo el escenario".

Las características así planteadas son claramente la de los roles, pero también se habla de la voz de los intérpretes (gritos, eructos, altivez, orgullo, etc.). Conviene recordar que la "joven furiosamente pintada" es Emma, por otra parte "bella y joven huérfana" violada por ese príncipe orgulloso en apariencia.

va como apoyo al complejo mecanismo de apropiación que acabo de explicar, al que contribuye a volverlo estable y en el que, según la feliz expresión de Choderlos de Laclos citada por Nicole-Claude Mathieu: "Ceder no es consentir".[2]

La piedra de toque

Para comprender la dominación de lo masculino sobre lo femenino, alcanza entonces con ver que la fecundidad femenina es la verdadera *piedra de toque*, y no la diferencia sexuada propiamente dicha o la "naturaleza" infusa en uno u otro sexo. Si las mujeres no hubieran tenido ese poder exorbitante de producir ambos sexos y sobre todo de producir un hijo a la imagen del hombre, el mundo funcionaría de modo muy diferente, y lo mismo ocurriría con nuestros sistemas de pensamiento. Es la misma superioridad que se convierte en una inferioridad dominada, por el mismo movimiento de oscilación o de ambivalencia que convierte a la dupla fecundidad/esterilidad en un Jano bifronte. El motor de la dominación está en el control de la fecundidad, que ha tenido lugar durante el período fértil de las mujeres, y el intercambio de mujeres es así una manera de repartir equitativamente y en paz la vida entre hombres que se distribuyen en cierta manera esos recursos indispensables y raros.

Desde esta óptica, sólo cuenta el período fértil de las mujeres, lo que explica los cambios de estatus que pesan sobre las niñas impúberes o las vírgenes (estatus conceptual, pues desde el punto de vista social están a menudo estrictamente vigiladas), o especialmente sobre las mujeres menopáusicas, como se ha mencionado más arriba.

Todo esto resulta de la observación etnológica. Si la fecundidad es el lugar central de la dominación de lo masculino, la adquisición

[2] Nicole-Claude Mathieu, "Quand céder n'est pas consentir", en *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985a, pp. 169-245.

por parte de las mujeres del control de su propia fecundidad en consecuencia les sirve para salir del lugar de la dominación. Esa es la palanca de un cambio fundamental para toda la humanidad. Pues hay que reconocer que no tendría sentido que afectara sólo a una parte de la humanidad. Limitarlo de esta manera sería por otra parte quitarle toda viabilidad.

La oposición entre idéntico y diferente es tan fundamental que no es posible esquivarla. Pero esta diferencia no implica como corolario obligatorio la absoluta desigualdad jerárquica, en los términos que nosotros conocemos; está en función de la apropiación de la fecundidad femenina. Si por medio de la anticoncepción las mujeres recuperan el control de su fecundidad, no sólo cambian *ipso facto* las reglas de juego sociales sino también las conceptuales.

Cambiar las reglas de juego

Y esto puede hacerse de dos maneras. Primero, como miembros de la pareja de pleno derecho, ellas no sólo tienen algo que decir acerca de la elección de tener un hijo, del número de hijos deseados, del momento oportuno y sobre todo de la pareja que desean, sino que vuelven a dar una total importancia a la "materia" que Aristóteles consideraba como inerte y sumisa. De esta manera, tendremos sin duda más posibilidades de escuchar pronunciar en la Cámara de Diputados, en boca de un diputado hostil a la ley Neuwirth, esta frase que resume lo que acabo de exponer con un gran poder de síntesis: si se otorga a las mujeres la libertad de anticoncepción, "los hombres perderían la orgullosa conciencia de su fecunda virilidad". En cuatro palabras (conciencia, virilidad, fecundidad, orgullo) se dice todo acerca del profundo lugar de la dominación.

Segundo, al hacerlo, acceden en principio a la dignidad y la igualdad, y además aunque no posibilitan una inversión de todas las categorías jerárquicas de las nociones que gobiernan nuestros sistemas de representación, al menos logran un mejor equilibrio o una

nueva distribución que haría que lo negativo no sea automáticamente asociado al polo femenino, ni lo positivo, al polo masculino. La inversión no es algo deseable. Sería reemplazar una desigualdad, una opresión, por otra.

Conocemos ahora el rol que comparten los gametos masculinos y femeninos en la concepción; sabemos que la esterilidad puede ser masculina; sabemos que la herencia, el parecido no son resultado de una lucha entre la materia y el aliento, y que la fabricación de un varón no es una implantación exógena hecha por el padre en el cuerpo protector de la madre.

Los cambios fundamentales en la observación de los hechos biológicos de la procreación recién se produjeron hace dos siglos, después del discutido descubrimiento, a finales del siglo XVIII, por De Graaf y Lowenhoek, de los ovocitos y los espermatozoides. Se necesitó más tiempo para que la opinión experta más conocida admitiera su responsabilidad común. Se debatió por mucho tiempo el rol de cada uno, los campos científicos que pretendían ubicar la entera responsabilidad de la procreación de un nuevo ser sólo en uno, de forma excluyente –toda la responsabilidad en el óvulo o toda en el espermatozoide– sin considerar la fusión, la necesaria combinación de ambos y su doble aporte. El sistema cromosómico, la combinación genética, el ADN y las huellas genéticas fueron ignoradas por mucho tiempo en la historia de la humanidad.

Entonces, si los primeros fundamentos de los sistemas humanos de representación que aún funcionan y nos gobiernan son totalmente erróneos, si esas premisas eran falsas por falta de observación del núcleo de la materia, ¿debemos conservar las conclusiones que han instalado la dominación masculina como si fueran natural y biológicamente fundadas? Si los datos del problema estaban mal formulados, ¿debemos seguir considerando justa la solución que se le ha dado y utilizarla para guiar nuestras elecciones y comportamientos individuales y colectivos?

Los engranajes de lo simbólico

Nuestros sistemas globales de representación constituyen un engranaje del pensamiento que asocia observación, crítica de la observación, racionalización en conjuntos estructurados y coherentes, y transcripción en el orden simbólico y en el orden social. Los cambios radicales en la observación, debidos a las nuevas escalas en que la situamos y a sus nuevos medios técnicos, deben implicar *ipso facto* un quiebre y un reajuste de lo que surge de allí, tal vez incluso una revolución en el sentido literal del término. Los marcos invariantes se deben a la manera en que se ha direccionado e interpretado la observación. Desde este punto de vista, puede cambiar o, dicho de manera más precisa, debe cambiar su contenido. Por cierto, se necesitará mucho tiempo para que nuestros sistemas de representación cambien radicalmente, en el interior de cada individuo, de cada institución, en todas las culturas, para toda la humanidad. Las adquisiciones técnicas como la anticoncepción, y la aceptación política que otorga a las mujeres el estatus de responsables y por lo tanto de individuos, sin duda facilitan y aceleran ese cambio que no se produciría si nos conformaramos con el anuncio de la responsabilidad común masculina y femenina en la procreación. Sin duda faltan aún siglos, si no milenios, para que concierna a toda la humanidad. Es normal que su instalación progresiva en nuestras sociedades desarrolladas contemporáneas implique lo que puede percibirse como efervescencias, excesos o errores.

Si el "extravío contemporáneo" del que aquí se habla es la ruptura de las asignaciones jerárquicas de categorías binarias donde lo femenino ocupa sistemáticamente el polo inferior y desvalorizado (a pesar de los cultos de la Madre o de la Virgen), y si lo logra gracias a la reconquista femenina del lugar de dominación –es decir, a través del control por parte de las mujeres de la procreación, de sus maternidades, en función de su propio deseo y de sus intereses como individuos plenos al igual que los hombres–, entonces este extravío es bueno. Para seguir con la metáfora, no es salir del camino:

las mujeres mantienen el poder de reproducir ambos sexos y no se rehúsan a hacerlo cuando no se les niega el estatus de "persona". Estudios recientes muestran que, pese a las grandes desigualdades profesionales de las que son víctimas, las mujeres conciben a los hijos que desean cuando se les proveen las maneras de conciliar trabajo y familia, como se ha mostrado en el capítulo anterior.

Será simplemente cuestión de salir de una encrucijada del pensamiento. Aunque los roles fisiológicos sean inmutables, si se los percibe diferentemente, lo que cambiará serán los hábitos mentales, los juicios perezosos, los intereses egoístas, la idea que cada uno se hace del Otro sexuado.

La voluntad de igualitarismo, en tanto exceso que no propone la igualdad de derechos sino la indiferenciación entre los sexos, y de la que se nos ha dicho que amenaza la identidad sexuada, así como la voluntad diferenciadora absoluta sólo son los extremos más visibles de una cadena que une las diferentes maneras de concebir la relación de lo masculino y lo femenino, de Uno mismo y del Otro, de lo idéntico y lo diferente. La indiferenciación no es identidad, ya que supone la existencia de la diferencia. Punto de identidad sin diferencia para darle su sentido y su verdad. Pretender conseguir la indiferenciación de los sexos es no tener en cuenta una situación con la cual la vida debe transigir, a saber, la existencia de la diferencia sexuada. Todo proceso que apunte a la indiferenciación incluye en germen la creación de los sistemas que permiten las identificaciones parciales y por lo tanto la recreación de las diferencias, aun cuando el juego de las apariencias intentara lograr que esa nueva creación no sea la diferencia sexuada. Por el contrario, la voluntad diferenciadora absoluta niega que pueda haber comprensión, intercambio, complementariedad, cooperación. Es la negación del Otro en tanto que es Otro. Pero la lucha contemporánea para que las mujeres accedan a la libertad y a la dignidad como personas, conducida a la vez por mujeres y hombres sensibles a la veracidad de esa acción y que aceptan perder o ceder una parte de sus privilegios, tiene por objeto un restitución del equilibrio político, intelectual y simbólico

de las categorías que constituyen lo social para lograr una situación más justa y más coherente con nuestros saberes, y no una inversión que reproduciría un sistema de desigualdad. Así, bajo sus formas ordinarias pero que impactan más las imaginaciones, estas dos tendencias no son más que epifenómenos, una espuma de las cosas, en el marco del gran movimiento de restitución del equilibrio de las dos mitades de la humanidad.

Tercera parte

SOLUCIONES Y BLOQUEOS

1. LAS FABRICACIONES POSIBLES Y PENSABLES DE UN PRODUCTO HUMANO

Un mensaje que fue rápidamente transmitido por los medios, pero en ocasiones también por los políticos e incluso por los científicos, es que las proezas técnicas contemporáneas en el tema de la fabricación artificial de productos humanos no deberían cambiar sólo nuestros modos globales de representación del mundo a largo plazo, sino también, de manera más sociológica y con efectos rápidos y notables a mediano plazo, nuestros modos de filiación y organización familiar, por una parte, y la naturaleza de la relación vivida pero también pensada entre hombres y mujeres, por la otra. O sea, de entrada una presuposición y una confusión.

Una presuposición. Si en efecto la organización de la familia cambia y cada vez da más lugar a familias "monoparentales", es decir, de manera más explícita y verdadera, a las familias "matricentradas" en torno de mujeres solas que crían a sus hijos, o a las familias llamadas "recompuestas", esto no es debido en el fondo a la utilización considerada natural de nuevos modos de procreación, y por lo tanto de técnicas, sino a la combinación de diversos factores, entre los cuales se destaca la visión tradicional de la relación hombre/mujer y también la disminución de la noción de responsabilidad y de compromiso contractual recíproco, cuya consecuencia es un aumento del deseo de los individuos de "gozar sin trabas" de su libertad. Se comprueba entonces, por una parte, que no hay contradicción entre estas nuevas formas de familia, observables sociológicamente, y la reformulación y la persistencia de esquemas arcaicos de pensamiento que legitiman la dominación de lo masculino y la distribución de roles; y, por otra parte, que estas modificaciones no se deben sólo a la introducción de la técnica en el terreno de la pro-

creación sino a complejas combinaciones de factores en las que la invención técnica propiamente dicha sólo influye de manera indirecta, en tanto que hace creer a los individuos que todos sus deseos pueden resultar posibles pues se han vuelto pensables y realizables.

Una confusión. Se produce entre los conceptos, sin embargo distintos, de aplicaciones técnicas y conocimiento científico. Pues lo que puede influir sobre los modos de representación habituales, y particularmente sobre la relación hombre/mujer que es central, no son las técnicas de aplicación propiamente dichas, sino lo que las ha hecho posibles, a saber, el desarrollo del conocimiento, como ya lo hemos dicho en varias oportunidades. Pero su acción es lenta, en función de una alquimia particular que toma su tiempo y necesita un respaldo político global, porque debe calar hondo, a través de una educación que generalice progresivamente la apropiación por amplia mayoría, y porque implica la interiorización operada por cada uno y por todos de los nuevos estados del saber.

Pues, si tal vez la revolución de los saberes puede incluso transformar en el largo plazo el conjunto de las bases del conocimiento de lo real sobre las cuales se construyeron todos los sistemas conocidos de representación, en cambio, la aplicación técnica, que se hace a corto plazo, sobre la marcha inmediata del descubrimiento, se ubica, necesaria y rigurosamente, en el marco del sistema de representaciones vigente al momento de su realización. Por supuesto, esto vale también para los descubrimientos científicos: tienen lugar, surgen, en un determinado mundo de convicciones, creencias y comportamientos. Pero el cambio de paradigma que sigue a continuación, si ya en el ámbito científico toma su tiempo que se convierta en un nuevo paradigma dominante, requiere aún más tiempo en el registro social de las ideas compartidas y en las maneras de ser y hacer. La aplicación técnica tiene lugar mucho antes de la revolución de las mentalidades y se ajusta a la evaluación de la situación.

Sería difícil dar una imagen de la *anthropopoiesis* contemporánea sin tener a la vez alguna idea del imaginario de las culturas que han inventado, administrado y gestionado con nuevas fórmulas en ese

terreno, técnicas e institucionales, los esquemas que se construyen implícitamente o no en el propio discurso antropológico, pero también y sobre todo del esquema global común a toda la humanidad y las fuertes e inmutables coacciones que rigen a la vez la vida humana y su reproducción.

Los fantasmas de la humanidad

Pero eso no alcanza para explicar por qué la procreación artificial de seres humanos –artificial en el sentido de que se hace intervenir a terceros y porque tiene lugar sin la relación sexual gracias a intervenciones cada vez más complejas– tiene escasas posibilidades de inducir por sí sola un cambio radical en la relación hombre/mujer. Pues la observación histórica y etnológica nos muestra que estas manipulaciones se insertan en un mismo fondo fantasmático que, lejos de ser exclusivamente contemporáneo, existe de hecho desde toda la eternidad, perfectamente integrado a la dominación masculina que saca provecho de él.

En efecto, me parece que, más allá de las épocas y los medios utilizados, el conjunto de las manipulaciones reales e imaginarias del vivir parte del mismo núcleo duro de observaciones con el cual tropiezan las fantasías humanas: nacemos y morimos y procreamos en el tiempo finito de nuestra vida; la relación entre un hombre y una mujer es necesaria para la procreación; sólo las mujeres engendran, y engendran niños de ambos sexos, lo que les confiere un privilegio exorbitante y la responsabilidad de la fecundidad y de su opuesto, la esterilidad; un niño nace de una sola madre; el orden generacional de los nacimientos no es reversible.

De esta manera, en este terreno, cualquier sueño o cualquier manipulación realizada efectivamente se relacionan más o menos con tres objetivos estrechamente ligados. El primero es escapar a las obligaciones de este estado "natural", ya sea del sueño de inmortalidad o de la imaginería del hombre embarazado, y sobre todo, den-

tro de estas obligaciones todopoderosas, escapar de aquella que impone el privilegio de lo femenino, o incluso de la relación sexual obligatoria para cualquier procreación.

Un poderoso segundo objetivo es el rechazo de la alteridad: reproducirse a sí mismo es la manera perfecta de suprimir la obligación de reconocer la alteridad como necesaria.

Si este sueño pudiera cumplirse, se alcanzaría el tercer objetivo: construir una sociedad ideal regida por los entre-sí, se trate del entre-sí de la consanguinidad y de la territorialidad que la acompaña, o del entre-sí de género: estar entre los del propio sexo, es decir, en ambos casos en el lugar fantaseado de reconocimiento mutuo, de una vida segura y cómoda.

Por supuesto, las técnicas modernas de procreación sirven ante todo para paliar la esterilidad humana. Sin embargo, tanto en la práctica de la inseminación artificial como en todas las técnicas de fecundación *in vitro* con transferencia de embriones (FIVETE) se reconocen algunas de las fantasías acerca del imaginario patrimonial de la humanidad: la relación sexual convertida en no necesaria (el encuentro de los gametos, sí, al menos hasta la clonación, pero no el aspecto físico de la relación carnal), la superación de impedimentos temporales gracias a la congelación, la posibilidad de tener varias madres y no una sola, o incluso (al menos para los hombres), la posibilidad procrear después de la muerte.

La prueba de esto es la constatación objetiva de estas posibilidades, como las que de manera evidente ofrecen las técnicas por su existencia misma y sus efectos, y a través del discurso oficial o popular que las rodea, pero también el hecho de que todas han tenido antecedentes institucionales en distintas sociedades.[1]

En efecto, la etnografía puede dar cuenta de numerosos equivalentes sociales de la inseminación artificial con donante, en los que el niño es siempre atribuido al padre social. Los equivalentes del FI-

[1] Françoise Héritier, "La cuisse de Jupiter", en *L'Homme*, núm. 94, 1985, pp. 5-22.

VETE con donación de ovocitos o de embriones por parte de una donante equivale a la donación de niños, los "alquileres de vientres" como en la Roma antigua, o la indiferenciación de la atribución de niños a varias "madres" como se lo ve en ciertos sistemas familiares poligámicos. Finalmente, ciertas sociedades hacen procrear a los muertos, disociando en este caso los roles del progenitor y del *pater*, ya sea en el levirato, cuando la viuda vuelve a casarse con un pariente de su esposo muerto para procrear en su nombre, o en el famoso matrimonio fantasma de los nuers de África oriental, donde es el capital pagado por una mujer como compensación matrimonial en nombre de un difunto lo que determina la paternidad social de éste y no del progenitor. Se lo observa también en los ejemplos de la disociación operada entre relación sexual, procreación y paternidad/maternidad, y la manera en que estos sistemas e instituciones se acomodan en función de la dominación masculina.

La ley del grupo y la filiación

De esta manera, todas las fórmulas que se consideraron nuevas ya han sido experimentadas socialmente, porque corresponden a los mismos sueños arcaicos. Son por lo tanto posibles, socialmente hablando. Sin embargo, para que funcionen como instituciones, es necesario que sean reafirmadas sin ambigüedad por la ley del grupo, que sean inscriptas firmemente en la estructura social y que correspondan a representaciones locales de la persona y de la identidad.

La ley del grupo debe designar claramente los elementos que fundan la filiación, el derecho a suceder y a heredar. Incluso, y sobre todo en las situaciones patrilineales más extremas, no hay dudas entre los actores sociales sobre la identidad del *pater*, de aquel por el que pasa la filiación. Los roles pueden ser quebrados, tanto la inversión afectiva como la tenencia jurídica de hecho pueden ser separadas de la filiación; eso existe y no puede desaparecer por una simple decisión individual. Procreación y filiación sirven a intere-

ses colectivos. El derecho colectivo que funda lo social está antes que la reivindicación individual. Así, al excluir la primacía de lo individual y de lo biológico, estas sociedades no tienen códigos de efectos contradictorios.

En cambio, desde 1972, en el derecho francés coexisten dos códigos de efectos contradictorios.

Además de la filiación, que puede estar determinada por el carácter de legitimidad, por la voluntad y la tenencia de hecho, desde entonces el derecho francés reconoce el criterio de verdad genético para establecer la filiación, y lo ha opuesto a los otros tres, introduciendo, por una parte, la doble preeminencia del deseo variable del individuo con respecto al interés colectivo (y por la revocabilidad de la filiación previamente establecida por las otras vías, la del interés del adulto por sobre el del niño), y, por la otra, la del gen con respecto a la ley, es decir, una verdad que se supone natural porque es biológica que prevalece sobre la regla que instituye la sociedad (lo que es una forma de barbarie).

Detrás de esto habría una especie de utopía político-mediática que consiste en creer en la posibilidad de crear *ex nihilo* nuevas formas de filiación. Pero no es éste el caso, en la medida en que, sean cuales fueren los efectos de las técnicas, siempre tienen que ver con la procreación de lo masculino y lo femenino, y no existen, a partir de este hecho, otros sistemas de filiación posibles que los que resultan de la combinatoria de las respectivas posiciones sexuadas de los padres y los niños, es decir, los que se deben al carácter sexuado de la humanidad y de la procreación. De aquí derivan seis grandes tipos estructurales posibles: patrilineal, matrilineal, bilineal, paralelo, cruzado, por cognación e indiferenciado. El sistema francés de filiación depende del último tipo.

De otra forma, se podrían considerar dos circunstancias: si la clonación se convirtiese en la regla de la reproducción (y entonces podríamos volver a caer en el sistema de la filiación paralela, poco usual si no inexistente, aunque potencialmente posible en tanto pensable), y si se crearan sociedades utópicas –como la sociedad pla-

ónica– donde los niños fueran deliberadamente separados de sus progenitores. En esta forma estatal, no hay otra filiación que la directa con el Estado, ya no hay más familia, ni residencia familiar, ni sucesión, ni herencia, ni nombre, ni cualidades o rasgos transmisibles. Estaremos de acuerdo en que esto es demasiado. Aunque hubo ensayos históricos de la puesta en práctica más o menos aproximada de este modelo, sigue siendo utópico.

La idea de la clonación convertida en posible en tanto pensable

¿Qué es lo que cambia con la idea de la clonación como modo de "reproducción humana"? Por cierto, en ese caso se trataría de pura reproducción y ya no de procreación. Sin embargo, si no nos detenemos en los aspectos técnicos, vemos que la clonación no permite reproducirse totalmente solo. Si ya no se necesitan gametos del otro, siempre faltará lo femenino. En efecto, un óvulo, al que se le ha quitado el núcleo, desprovisto de su programa genético, no es inseminado por una célula germinal sino por una célula ordinaria extraída de un cualquier órgano (en el caso de la oveja Dolly, se trataba de una célula de las mamas) de un organismo masculino o femenino, para ser luego implantado en el útero de una mujer portadora. Así, siempre hace falta un tercero, si no dos. Siempre se necesita de lo femenino.

Se suponía que la oveja Dolly no tenía una madre genética, a la que parecerse como dos gotas de agua, que proporcionó la célula inseminadora y de la cual es el clon, pero precisó, para existir, hacer uso de los recursos de otras dos "madres": la que proporcionó el óvulo y la que lo llevó. Me parece que nadie consideró el escenario en el que un mismo individuo de sexo femenino sería fecundado con uno de sus propios óvulos –a los que se les quitó el núcleo– por una célula no germinativa, neutra, obtenida de su propio organismo, reimplantada en su propio útero. Sería la clonación perfecta, y no podría ser más que femenina.

Por el momento, los ensayos de clonación se han hecho sólo con animales (ovejas, bovinos, gatos, monos, etc.) y con un objetivo muy particular: reproducir muy rápido, gracias a las madres, entre las cuales algunas son portadoras y otras donantes de ovocitos, animales raros previamente transformados genéticamente y portadores de una característica específica, útil al hombre. Se deriva de esto que el tiempo normal de gestación para este animal transformado sería tiempo perdido. Por otra parte, la reproducción sexuada normal tal vez haría perder a la generación siguiente el beneficio de la transformación realizada.

Existe otra forma de clonación mucho más simple y más apropiada a los hechos naturales: es la reproducción múltiple, de tipo gemelar homocigoto. También se la practica en el animal para satisfacer necesidades humanas y plantea menos problemas que la otra. Una célula femenina de un animal seleccionado por sus capacidades particulares de producción (leche, carne, etc.) es fecundada por una célula macho de un animal elegido por esas mismas cualidades: luego de la mitosis, es cortada con escalpelo para fabricar a partir de ella un número –que, según creo, no pasa de ocho– de células fecundadas idénticas que son implantadas en los úteros de animales ordinarios. Así, se utiliza al máximo el potencial ovulatorio de esos animales con raras capacidades sin tener que esperar que una gestación llegue a término para renovar la provisión de ovocitos. Este tipo de clonación es más antiguo que el otro y se logra sin demasiados problemas técnicos. En ese caso, los gametos masculinos y femeninos siempre están allí. No es imposible imaginar una combinación de las dos técnicas de clonación, es decir, la división tras la mitosis de una célula clonada según el primer método. Se habrían obtenido así, no una, sino ocho Dollys. La implementación en el hombre plantearía el problema de la elección de los organismos portadores de estos embriones raros y seleccionados por cualidades particulares.

ALGUNAS CRÍTICAS

No se trata de hacer aquí un inventario de las serias críticas, de tipo biológico o genético, que pueden hacerse al primer procedimiento. Aunque son numerosas, nos conformaremos con enumerar algunas que se pueden conocer a través de la literatura especializada y por el eco que tuvieron los primeros ensayos exitosos en las revistas y diarios destinados al gran público.

Considerada como norma de reproducción, la clonación suprime la diversidad genética. Todas las técnicas de procreación, sean cuales fueren, por más artificiales que aparezcan, utilizan los dos gametos y por lo tanto obtienen como resultado una creación (como por la vía sexual) y no una simple reproducción, una fotocopia. Mantienen así la diversidad genética, lo que la clonación no puede hacer pues reproduce el patrimonio de un solo individuo.

La cuestión de los criterios que permitirán determinar en parte el ejemplar animal que merece ser copiado, y que en efecto no están definido teóricamente, es un tema no resuelto.

El desqueje intensivo crea animales frágiles, a los que la diversidad genética, una vez desaparecida, ya no vuelve a fortalecer. Se llega así a una sofisticación y a una artificialización cada vez mayores, con pérdida de capacidades genéticas y con el riesgo agravado de transmisión de características inducidas desfavorables, como la norusticidad, por ejemplo.

Al margen del hecho de que se precisó un número muy elevado de ensayos (277) para llegar a un resultado viable en el caso de Dolly, y que la cantidad de ensayos tiende a disminuir en los diferentes equipos que realizan clonación animal, el costo en óvulos fecundados que deben ser extraídos sigue siendo muy alto. Además, si bien la célebre oveja todavía está viva e incluso procreó según las vías normales de los corderos viables, en la gran mayoría de los ensayos realizados en el mundo se obtienen animales con malformaciones y discapacidades diversas que mueren de modo prematuro. En mayo de 2000, los científicos del Institut national de la recherche agronomique (Jouy-en-

Josas) informaron que nueve de los diez bovinos que habían clonado presentaban numerosas anomalías en su desarrollo.[2]

Por último, es verosímil –en todo caso, es lo que señalan numerosos biólogos– que la edad del clon, la de sus células, sea diferente de la que aparenta, de la del ciclo de vida que le espera al bebé desde el nacimiento hasta la muerte. Sería de hecho la edad real de la célula que sirve para fecundar el ovocito desprovisto de su núcleo. Los cromosomas de la "criatura" presentan modificaciones de estructura que se encuentran en animales más viejos. Ella no ha borrado, con el nacimiento, los rasgos de envejecimiento de una célula, a la que se hizo totipotente, pero no germinativa. Como titulaba *Le Monde* el 3 de julio de 1997, Dolly es una "vieja oveja en un cuerpo de cordera". Se puede pensar que el segundo envejecimiento, el de Dolly, se agrega al de su madre clonada. Así, si Dolly fuera clonada, el producto resultante acumularía dos envejecimientos y así sucesivamente. Por lo tanto, lo ideal sería clonar productos cada vez más jóvenes para contrarrestar los efectos del tiempo. Al menos, ante esa fantasía, la de abolir el tiempo, las leyes naturales siguen resistiendo exitosamente.

¿Qué fantasías hay en juego en la idea de la clonación reproductiva humana?

En efecto, son varias las "fantasías" de las que hemos hablado más arriba y que son evocadas, invocadas y relacionadas en este terreno (no le damos aquí al término "fantasía" una connotación analítica propiamente dicha sino más bien le conferimos el sentido de esos sueños individuales y colectivamente compartidos que pesan sobre nuestra vida como seres humanos). Intentemos inventariarlos y poner en evidencia los problemas que surgirían de su puesta en práctica a gran escala.

[2] *Le Figaro*, 13 de mayo de 2000.

El sueño de inmortalidad de cada persona es lo que primero se impone. Es también el que más impresiona espiritualmente: tras la muerte de este envoltorio, resurgiré. Hay que destacar que las ideas vigentes en ciertas religiones, tanto de resurrección como de metensomatosis (y no de metempsicosis), no dejan de plantear preguntas esenciales al Ego identitario. Si vuelvo al cuerpo, en el momento de la resurrección, ¿a cuál regreso? ¿Al de la edad gloriosa de los 30 años o al de la senectud? ¿A la edad que tenía al morir o a otra? Y si regreso convertido en ese algo inmaterial que ha constituido, asociado a un cuerpo, mi identidad, ese retorno puede realizarse bajo formas vivas desagradables de imaginar.

La idea de la clonación reproductiva elimina al menos la primera de esas incertidumbres: se pueden reservar, mucho antes de la muerte, las células que, reactivadas correctamente, darán vida a otro sí mismo en apariencia. ¿Pero qué otro sí mismo? ¿Dónde se sitúa la identidad? ¿En la apariencia corporal, en el determinismo genético o en la experiencia vivida, la memoria, los afectos? Independientemente de la cuestión de la edad de las células (para que un clon viva más tiempo sería mejor extraer las células para reproducirlo durante la juventud), es claro que el individuo que vendrá al mundo será autónomo, que vivirá su propia vida. La clonación no puede ser una transferencia de personalidad, de estatus, de imaginación, de capacidad creadora. En ese sentido, es visiblemente decepcionante, pues el sueño de inmortalidad no es que la célula sea inmortal, sino que la persona lo sea.

Señalaré al pasar un detalle aparentemente curioso pero revelador: todos aquellos que expresan el deseo de sobrevivir y su alegría ante la idea de poder hacerlo gracias a la clonación (deseo diferente al de querer paliar una eventual esterilidad) no consideran hacerlo estando vivos, es decir que se rehúsan a considerar la identidad duplicada y a enfrentar la competencia con otro que sería su propio reflejo.

Las posibilidades de una clonación reproductiva admitida institucionalmente desencadenan en segundo lugar las fantasías de se-

lección, de uniformidad y de totalitarismo. ¿Qué sentido dar a la vida en una sociedad donde sólo algunos estarían autorizados a reproducirse y a disfrutar de la existencia, mientras que los demás, desde esta perspectiva, serían clonados (reproducidos) sólo para estar al servicio de los primeros? ¿O qué sentido dar a la vida en una sociedad homogénea constituida por linajes donde todos los individuos serían genética y aparentemente semejantes?

La fantasía de la selección remite a la idea de eugenesia –serían eliminados de la reproducción todos aquellos cuyo diagnóstico prenatal indique que no deberían nacer o aquellos a los que la vida convertirá en discapacitados: enfermos mentales, portadores de patologías graves–, pero más profundamente a la obsesión a la selección en función de criterios de otra naturaleza: de color, de género, de estatus político, intelectual, económico. No tendrían derecho a reproducirse gozando de las ventajas de una vida libre, como aquellos individuos considerados superiores, por una ley social definida. Éste lado oscuro evoca las ideologías totalitarias que podrían usar esta técnica para la realización de feroces utopías. También se puede considerar el caso de la clonación de seres aparentemente desprovistos de juicio para ponerlos al servicio de los dominantes, quienes tendrían el privilegio de reproducirse normalmente. Es posible imaginar distintas combinaciones de estas dos posibilidades.

Aunque estamos en el terreno de la ciencia ficción, es verdad que las experiencias vividas particularmente en nuestro siglo hacen pensar que son posibles los usos de este tipo. Nos alcanza con referirnos a la ideología nazi, a los centros arios de reproducción, a la eliminación de judíos, de gitanos, pero también de enfermos mentales, o a las prácticas suecas de esterilización de estos mismos enfermos, para saber que nada de esto es imposible y que cualquier técnica que tendiera a facilitar su realización podría utilizarse con este fin.

La cuestión del Otro

El tercer eje de reflexión que no puede dejar de suscitar la idea de la clonación es la cuestión omnipresente del Otro. Por cierto, no hay identidad posible sin alteridad. Incluso el clon es otro en relación al individuo original. Pero la diferencia, la alteridad, es aquí experimentada como mínima, pues se sitúa en el mismo género, con las mismas definiciones biológicas. En cambio, la clonación hace desaparecer, en cierto modo, la referencia obligada al Otro, el individuo que da cuenta del otro género.

En este punto pueden verse numerosas implicaciones relacionadas. Yo veo al menos cuatro.

La primera es que la clonación reproductiva institucionalizada o que compite con el modo natural de procreación representa el fin de los conflictos entre aliados potenciales: ya no existirían familias aliadas, pues ya no habría alianza entre grupos de descendencia inexistente. Esto no dejaría de plantear una verdadera cuestión de orden antropológico.

De alguno modo, volveríamos a encontrarnos en la situación previa al origen de la humanidad, es decir, cuando coexistían de manera no pacífica grupos de consanguinidad que se reproducían utilizando sus propias fuerzas, encerrados en sus temores y en su propia identidad, antes de que la prohibición del incesto y la ley de la exogamia obligaran a estos grupos a intercambiar entre ellos a través de la alianza matrimonial, instaurando así simultáneamente la paz, la cooperación, la sociedad. Salvo que en este caso, los linajes de clones formarían grupos de consanguinidad dotados de características muy particulares, pues se trataría de individuos del mismo sexo y además todos parecidos. Pero la diferencia esencial con respecto a la situación que prevalecía entre nuestros ancestros es de otra naturaleza: las exigencias biológicas de la procreación les permitieron acabar con la situación mortífera del entre-sí perpetuo de la consanguinidad, haciendo pasar a las mujeres de un grupo a otro, como portadoras de alianza y de vidas por venir. ¿Cuál podría ser la

moneda de intercambio capaz de circular de un linaje de descendencia clonada a otro para reestablecer el vínculo social? No hay una respuesta inmediatamente predecible a esta pregunta.

La segunda es de orden psicoanalítico. ¿Qué pasará con la constitución de un niño en un mundo donde ya no habrá una doble referencia, paterna y materna, sino una sola, pues para cada individuo sólo habrá, en lenguaje analítico, *un* padre o *una* madre? Ya no existirá el Edipo como lo concebimos hoy. ¿A partir de qué se estructurará el producto clonado, al que se seguirá llamando "niño", en una sociedad que sólo se reproducirá por clonación? No se puede predecir, pero podría producirse una uniformidad absoluta que ya no tendría en cuenta la diferencia de los sexos en la vida cotidiana, o, por el contrario, una diferenciación absoluta, en función de modos de vida y de pensamiento propios de cada sexo, en el sentido de "inculcados" a cada sexo, en el momento cero de la reproducción clonada, con reintroducción de la imagen del Otro de modo colectivo y probablemente antagónico. Naturalmente, en el supuesto caso de que sea una sociedad en la que ambos sexos tengan el mismo derecho a reproducirse por clonación. ¿Pero es la única situación imaginable?

Las utopías unisexuales

Esto nos lleva a un tercer tema de reflexión, el de las utopías, femeninas o masculinas.

En la utopía feminista de la clonación reproductiva –evidentemente la más terminante– los hombres ya no son necesarios, pues una célula extraída de un organismo femenino juega el rol fecundador. De esta manera, resulta suficiente con una trilogía puramente femenina –célula no germinativa, óvulo despojado de su núcleo, útero portador– para que se constituya un sociedad aparentemente viable, sin hombres en el horizonte. Con el objetivo de diversificar o regenerar los linajes, es posible imaginar que se almacenaría una

cantidad suficiente de gametos masculinos como medida de precaución. ¿Pero sería una sociedad viable? Se puede poner en duda por las razones genéticas expuestas más arriba. Y más generalmente, debido al problema de fondo que plantea la ausencia de alteridad. Una sociedad de este tipo, fundada sobre una multiplicidad de linajes diferentes entre sí y exclusivamente femeninos, implicaría de manera necesaria una rápida diversificación en su seno, según diversos criterios posibles, entre los que, como puede imaginarse, no estaría la igualdad.

Tengamos en cuenta sin embargo que habría mucho camino por recorrer. En efecto, se sabe que una sola eyaculación de esperma permite fecundar un gran número de células. Parece que esta posibilidad, ofrecida por el IAD (inseminación artificial con donante anónimo), no ha alcanzado para desarrollar en nuestras sociedades la utopía feminista y a permitir su concreción. Notemos que los CECOS (Centros de Estudio y Conservación de Esperma), por razones además genéticas, han restringido a cuatro las posibilidades de fecundación con el mismo esperma. Como puede verse, las barreras sociales son fuertes aunque exista la fantasía de una sociedad de mujeres que prescindirían de los hombres reales.

La utopía masculina correspondiente, que sería la de prescindir de las mujeres en la reproducción, presenta –como se ha visto– algunas dificultades para su concreción, pues harían falta mujeres, e incluso muchas. En efecto, aún no se ha logrado hacer madurar de golpe a los 400.000 óvulos potenciales que tiene una mujer, de los cuales sólo alrededor de 500 maduran en el transcurso de una vida; y además se necesitan úteros portadores (sin embargo, a veces se prevé que estos últimos podrían ser úteros de vaca o de cerdo). En el marco de la utopía masculina absolutista, no se obtiene, como en su equivalente absolutista femenino (donde se puede prever la desaparición del género masculino), la desaparición del género femenino sino a su total esclavitud: las mujeres no serían ya más que donadoras de óvulos y portadoras de embriones. De hecho, como complemento del gran temor a lo femenino, la clonación exclusiva-

mente masculina sería en total beneficio del hombre, quien, gracias a la instrumentalización absoluta de lo femenino, nunca tendría que llevar a ese otro por sí mismo.

Esos sueños desenfrenados, esas imaginerías y esas fantasías existen; la prensa da cuenta de ellas. Y es, antropológicamente hablando, algo normal, pues se trata siempre del viejo sueño de liberarse de las obligaciones de la condición humana. Sin embargo, pareciera que si la base de la alteridad es justamente esa oposición masculino/femenino, resulta particularmente difícil, si no imposible, erradicarla. Si la clonación nos permitiera hacerlo, institucionalmente hablando, mediante la invención de nuevas formas de sociedad, sólo puede ser, por lógica y en términos matemáticos, bajo estas tres formas: la forma femenina única, posible, pero con la recreación de otras formas de poder y de estratificación, y con desaparición de lo masculino; la forma masculina dominante, con la esclavitud total de lo femenino al puro servicio de la reproducción masculina (sin embargo, la necesaria existencia de la forma femenina, aun como esclavas, implica el reconocimiento de dos linajes separados, por más que uno esté sometido a los imperativos del otro), finalmente, la coexistencia, pacífica o armada, de dos especies sexuadas de linajes de descendencia en las que los linajes masculinos dispongan, sin embargo, a diferencia de los linajes femeninos autónomos, de linajes femeninos al servicio de su propia reproducción. El proyecto de sociedad que deriva de cada una de estas formas tiene naturalmente que elaborarse.

Una consecuencia obvia de estas tres utopías es que, para que existan, la reproducción natural debe estar prohibida. Evidentemente, son concebibles todo tipo de fórmulas sociales mixtas, que van desde la doble posibilidad de reproducirse, concedida a todos o sólo a algunos, con predominancia o no de uno de los dos modos, hasta la posibilidad reconocida de uniones naturales entre los sexos con el único objetivo de variar la composición genética de una población demasiado uniforme.

Como se puede ver, y este es el cuarto punto, la cuarta implicación, hemos dejado de lado aquí todo lo que se relaciona con las pul-

siones, el deseo, el placer, el amor, los sentimientos y afectos de todo tipo entre los sexos. Faltaría construir otras formas de afectividad.

Luego de la fantasía individual de inmortalidad y aquella, colectiva y totalitaria, de selección, nos quedan por abordar las cuestiones de la generación y la filiación.

Generación, filiación, sexuación

En la situación habitual de procreación, los padres engendran, conciben niños estando vivos, lo que es obvio, y en un espacio de tiempo llamado "generación", que va desde los 25 a los 35 años de edad promedio. Tal vez la clonación introduciría modificaciones en este esquema, mediante dos casos extremos: si se hace *post mortem* o si se hace para evitar el envejecimiento de las células, cada vez más precoz en la vida de un individuo, por ejemplo, a partir de los dos años.

En el primer caso, el problema que se plantea es quién se hará cargo de los productos humanos que se hacen nacer. ¿Quién se encargará de su educación, de la transferencia de conocimientos, de los aspectos afectivos? Se reencuentran aquí los problemas antiguamente planteados en la utopía de la polis platónica.

En el segundo caso, teniendo en cuenta la prolongación de la vida, se llega muy rápidamente a un estado tal de superpoblación que invita de nuevo a decidir sobre el derecho de las personas a reproducirse. Se vuelve a la imagen del Estado todopoderoso. Además, se plantea el problema de la coexistencia en el seno de los mismos linajes de descendencia, en un mismo tiempo, en un mismo lugar, de personas semejantes y, sin embargo, de otras, cuyo estatus recíproco (¿padre/hijo? ¿hermanos?) y generacional quedaría borrado.

¿En qué se convierte finalmente la noción de filiación? Como hemos mencionado, con la clonación cambia de por sí la definición de familia. Familias matricentradas o patricentradas, por cierto, pero sobre todo exclusivamente masculinas o femeninas. Ante la ausencia total de representantes del otro sexo, la construcción de la per-

sonalidad sería necesariamente diferente a la actual, y la vida familiar tendría un color totalmente distinto al conocido.

Para la filiación propiamente dicha, la clonación es la solución en el terreno de lo biológico, y, como la solución en términos puramente sociales de la polis platónica, permite la invención de nuevas formas de filiación porque suprime la noción de procreación sexuada. Por eso, la filiación deja de estar vinculada a la sexuación y a una elección entre las combinaciones posibles de posiciones sexuadas de padres e hijos. El derecho debería pronunciarse. Hemos visto más arriba que la coexistencia de conjuntos constituidos por linajes unisexuados masculinos y femeninos permitiría dar una nueva vida a la forma conocida pero rara de la filiación paralela, siempre y cuando se pueda relacionar la clonación reproductiva con la noción de filiación propiamente dicha por engendramiento y concepción en la medida en que está ausente uno de los términos. Pero existe además una duda fundamental sobre el tipo de relación que une al producto sexuado con aquello que lo hace nacer. Ambigüedad que también se encuentra, pero bajo otras formas, en las procreaciones médicamente asistidas en tanto que el derecho no dice la verdad sobre este tema, por ejemplo, al determinar quién es el padre de un niño concebido tras la muerte de su progenitor; o quién es la madre en el caso de la donación de un ovocito (o de un embrión) de una mujer a su hija o a su hermana, o quiénes son los dos padres en el caso que causó tanto revuelo en Francia en 2001, en el que una mujer menopáusica portó un niño nacido de un óvulo de una donante y fecundado por el esperma de su propio hermano, y adoptó a otro niño nacido del mismo óvulo donado y fecundado de la misma manera, que fue llevado a los Estados Unidos por la donadora del óvulo convertida en una madre portadora asalariada.

¿Hay realmente filiación en el caso de la clonación reproductiva? En efecto, ¿qué son entre sí los productos clonados? ¿Padres e hijos o hermanos? ¿Madres e hijas o hermanas? ¿Cuál es el estatus de la mujer portadora –si se excluye del juego a la donadora del óvulo despojado de su núcleo–, en la medida en que no transmite un ver-

dadero patrimonio genético? Se podría descartar a la portadora por esas mismas razones, pero no se puede dejar de lado el hecho de la duración de la gestación y la importancia tanto material como emotiva y afectiva del parto si la hembra portadora es una mujer. ¿Qué tipo de relaciones habrá entonces que construir entre estos diferentes individuos y en especial según la edad respectiva de los clones de un mismo linaje? Al igual que el concepto de alianza matrimonial entre las familias, el concepto de filiación, al menos con respecto a su contenido actual, desaparecería progresivamente de nuestro campo de representaciones en un mundo que institucionalizaría la reproducción humana a través de clonación exclusivamente o le reconocería el mismo valor que la procreación, por el simple hecho de que la filiación implica la sexuación y la procreación.

Como puede verse, la clonación humana nos plantea cada vez más preguntas sobre la permanencia de los rasgos esenciales de la sociedad humana, pues las posibilidades que abre son azarosas. De hecho, parece difícil salir de una problemática esencial, a la que llamaría del entre-sí, y que une todos los cabos que quedaron sueltos hasta ahora.

El gran sueño: el entre-sí

La humanidad en general, y las diferentes culturas en particular, siempre han estado sumergidas en el mismo dilema: cómo lograr vivir sin los Otros (y especialmente, dilema masculino, sin las mujeres, instrumento necesario para la reproducción). El sueño de estar entre-sí, como hemos visto, cobra dos formas: el entre-sí de la consanguinidad, el entre-sí de género, entre hombres exclusivamente, entre mujeres exclusivamente. Como se ve, la clonación responde a ese sueño.

Este entre-sí es concebido como el lugar ideal de paz y seguridad. Sin embargo, es un lugar falaz. El sueño del entre-sí de la consanguinidad debió ser roto por el establecimiento de la alianza, para

crear una sociedad viable por intermedio de la prohibición del incesto –regla universalmente aceptada– y de la exogamia.

Sin embargo, nosotros, los seres humanos, aceptamos el incesto y las uniones consanguíneas de los animales domésticos, porque los utilizamos para beneficiarnos con productos cultivados de este modo, para obtener un resultado ventajoso.

Lo mismo pasa con este planteo moderno del sueño del entre-sí en el mismo género, del que se conocen socialmente muchas realizaciones masculinas (por ejemplo, casas de hombres jóvenes, y en muchas sociedades, cuarteles y otros lugares viriles en Occidente). Esta vez, el sueño podría llegar más lejos gracias a la técnica todopoderosa, pero la sabiduría límbica de los gobernantes intervino inmediatamente y en el mismo sentido citado más arriba, cuando en los orígenes de la sociedad humana hubo que prohibir el incesto consanguíneo. Por decisión de los Estados nación, la clonación humana está prohibida. Se seguirá utilizando, para nuestro servicio exclusivo, en la reproducción animal de individuos transformados genéticamente.

Actualmente, nuestros gobernantes, para recuperar de manera natural las mismas exigencias de la construcción del vínculo social por reconocimiento del Otro (lo que importa es el otro por género o por origen), con las que nuestros ancestros más lejanos salieron de la animalidad, prohibieron su práctica en humanos en las sociedades occidentales.

La explicación dada para justificar esta decisión es que la práctica de la clonación reproductiva atenta contra la dignidad del ser humano singular. Si con esto se quiere decir que la dignidad de ese ser reside en el hecho de que es procreado y que, por lo tanto, procede de dos personas y de múltiples linajes de descendencias que lo convierten en un patrimonio genético único, pero también social, es cierto. Pero no es seguro que éste sea el sentido que se adjudica a la noción de dignidad. De manera manifiesta, el atentado a la dignidad parece ser la instrumentalización de ese humano potencial al que se hace nacer para responder a objetivos precisos, y aquella, también muy marcada, de las mujeres portadoras o donantes de

óvulos. Sin negar de ningún modo la importancia de esta cuestión relacionada con nuestras preocupaciones éticas contemporáneas, me parece sin embargo que –en comparación con nuestra historia antigua en vista de la prohibición de la práctica del incesto consanguíneo para permitir la existencia de la sociedad abierta por el reconocimiento de otros grupos con los cuales debían establecerse alianzas– lo que acaba de pasar es la admisión tácita que, por el triunfo del entre-sí del mismo género que sería la clonación reproductiva, borraría de un plumazo las bases mismas sociales antiguamente conquistadas, a saber, la alteridad, cuya primera consecuencia es la del grupo sexuado. La prohibición de la clonación reproductiva es el reconocimiento –implícito, porque esta formulación antropológica jamás se hizo consciente en los gobernantes– de que la alteridad es necesaria para el vínculo social, que ella es su base.

Una obligación

Es difícil, como se ve, librarse realmente, salvo con la imaginación, de la obligación que las exigencias de la reproducción sexuada imponen tanto al hombre como a la mayoría de las especies animales. ¿Por qué? Porque son exigencias –que se necesite la reunión de individuos de ambos sexos para procrear de nuevo a los dos sexos en un encadenamiento ininterrumpido de generaciones– que en sí mismas están en la base de todos los sistemas sociales que se han inventado a partir del juego limitado de las combinaciones potenciales. Los nuevos modos de procreación (ICSI, FIVETE) se adaptan muy bien a la naturaleza actual de la relación entre masculino y femenino según las sociedades, pues se inscriben siempre, a pesar de la creatividad de situaciones particulares siempre sorprendentes, en el régimen de la procreación. Lo que por cierto aportan es una respuesta imperfecta a los deseos fantasmáticos arcaicos de llegar a romper con algunas necesidades fisiológicas. Pero no influyen en la relación entre los sexos y no contribuyen a su evolución.

A partir de la clonación reproductiva en cambio parece que con la imaginación podemos hacer cualquier cosa, y por lo tanto modificar la regla de oro: la complementariedad procreadora de ambos sexos. Pero, ¿esto es cambiar la relación entre los sexos o destruirla y hacerla desaparecer? ¿Es algo deseable? Sin duda, el riesgo es que sólo cambien, y tal vez se agraven, las condiciones de la dominación.

Técnicamente hoy tal vez podemos tener la posibilidad de revolucionar la reproducción de las especies. Las cuestiones planteadas, especialmente perturbadoras, no tienen sin embargo una respuesta positiva: para llegar a esa revolución, los medios deberán ser drásticos y socialmente insoportables porque dependen del ideal totalitario. El tipo de sociedad que debería construirse de acuerdo con una u otra de las modalidades aludidas antes, ¿aportará verdaderamente a la humanidad un proyecto, un perfil y una felicidad nuevos, impensados e impensables hoy?

Se puede plantear la cuestión, si se considera crudamente, ya sea de la desaparición de uno de los dos géneros sexuados en paralelo con la reconstitución de las jerarquías según otros criterios diferentes al del sexo (régimen de anterioridad respectiva de las clonaciones, color, inteligencia, adaptabilidad al medio, estatura, fuerza física, etc.), reconstitución que sucederá obligatoriamente si se admite que la indiferenciación absoluta no da lugar a una sociedad viable, o ya sea la de la constitución de una humanidad hecha de conjuntos sexuados separados, en los que uno, totalmente instrumentalizado, sólo tendría existencia por su condición de proveedor de gametos y órganos necesarios para la reproducción del otro, instrumentalización que consagraría, paradójicamente, la absoluta dominación de lo masculino. Resulta dudoso que estos cambios constituyan una perspectiva alentadora para la humanidad.

II. LA ANTICONCEPCIÓN. HACIA UNA NUEVA RELACIÓN DE LAS CATEGORÍAS DE LO MASCULINO Y LO FEMENINO*

La introducción de la ley de la práctica técnica anticonceptiva en los países occidentales en el siglo XX proveyó la palanca que permitió a las mujeres alivianar el peso de la dominación masculina. Pues, continuando con mi análisis, la anticoncepción actúa en efecto en el punto mismo en que está fundada y cristalizada esa dominación, es decir, en el período fecundo femenino que ha quedado sometido a la voluntad de los hombres, tanto de esposos como de padres o hermanos, para su propia reproducción.

Por cierto, toda la cuestión pasa por saber si evolucionan de la misma manera y al mismo ritmo los comportamientos y anuncios oficiales y las actitudes mentales pero también, más profundamente, si esa revolución en los hábitos íntimos puede influir real y directamente sobre la elaboración arcaica, tal como la he definido a lo largo de esta obra, de las representaciones de la relación entre los sexos.

En este caso preciso, se podría pensar que atribuyo a una novedad técnica el poder y la virtud movilizadora que le he negado a los nuevos modos de procreación. Nada de eso. No es el aspecto técnico de la fabricación de procedimientos mecánicos eficaces (diafragma, dispositivo intrauterino) o químicos (las diferentes generacio-

* Este texto fue objeto, esencialmente, de una conferencia pronunciada durante el coloquio "Contraception: contrainte ou liberté?", organizado en el Collège de France en octubre de 1998 y publicado en 1999. Véase Étienne-Émile Baulieu, Françoise Héritier y Henri Leridon (comps.), *Contraception: contrainte ou liberté?*, París, Odile Jacob, 1999.

nes de píldoras anticonceptivas) lo que origina este movimiento de emancipación. Las mujeres de todo el mundo no hubieran podido seguir usando clandestinamente las nuevas técnicas, como siempre lo hicieron con las antiguas. En muchas sociedades tradicionales se sabía cómo fabricar pesarios, esponjas embebidas en el jugo de ciertas frutas o vegetales, tampones de hierbas y de tela. Pero esos medios, usados a espaldas del compañero con más o menos frecuencia, además de que sólo tenían una eficacia relativa, no producían efectos sobre su estado de dependencia respecto del deseo masculino tanto sexual como de paternidad. Las mujeres deseaban de corazón controlar, o al menos de disminuir el ritmo de los embarazos o incluso a veces de detener definitivamente el proceso de fecundación, para no hablar del último medio a su disposición tan costoso en vidas femeninas: el aborto provocado.

No es entonces el logro de disponer de nuevos medios lo que cuenta sino la combinación de varios factores, además de la cuestión central de que la anticoncepción se aplica en el lugar mismo de la dominación. Para comenzar, la claridad del conocimiento científico del proceso de la fecundación, de los gametos y las hormonas que están implicados en él; luego, la aceptación mental de una regulación de la procreación que se volvió necesaria por diversas razones: la salud de las mujeres, los riesgos de muerte y de esterilidad que se corrían en los intentos de aborto provocado, una mejor rentabilidad debida a un espaciamiento de los nacimientos, etc.; finalmente y sobre todo, el relevo oficial, es decir, por ley, de esta aceptabilidad. Tanto la institucionalización como la innovación constituyen el control de la procreación por parte del ser humano, más que la invención de métodos al fin eficaces como el dispositivo intrauterino y la píldora, y el hecho de que el manejo de su eficacia está en manos de las mujeres, y les confiere el poder de hacer tambalear no sólo los hábitos sino también las representaciones admitidas.

No se trata aquí de rastrear los signos de una evolución en nuestras sociedades occidentales desde hace cuarenta años con respecto

a las relaciones entre hombres y mujeres a partir de la revolución anticonceptiva, sino de poner en evidencia los posibles cambios dentro del paradigma de la dominación masculina. No se tratará tampoco de hechos sino de lo que pasa en las mentes, en los sistemas de representaciones, en el camino hacia una nueva relación de las categorías de lo masculino y lo femenino.

La situación en el mundo

A partir de ahora, alrededor del 100% de las parejas en edad de procrear controlan su procreación en los países desarrollados y el 50% de esas parejas que practican la anticoncepción usan los métodos modernos, sobre todo la píldora y el dispositivo intrauterino en Francia. La esterilización es comúnmente aceptada en India o en Corea, pero también en los Estados Unidos. Es, entonces, esencialmente femenina.

Étienne-Émile Baulieu recuerda la vertiginosa caída del número de hijos por mujer en el mundo entero desde 1950, aunque 120 millones de mujeres sobre 250 millones en Europa (cerca de la mitad) no siempre tienen un acceso y eficaz a los métodos de anticoncepción.[1] ¿Qué sucederá entonces cuando todas tengan acceso? En cuanto a los métodos, el 76% de los usuarios son mujeres exclusivamente (el 36% por esterilizaciones, el 25% por uso de dispositivo intrauterino el resto por anticoncepción hormonal), el 9% son incumbencia de los hombres (esterilización casi exclusivamente) y el 16% depende de la pareja, diría yo, en la medida en que es aparentemente necesaria una interacción activa y consciente por parte de ambos, ya sea por uso de preservativos (6%) o de los métodos llamados "tradicionales" (coitus interruptus, método Ogino-Knaus, etc: 10%).

[1] Étienne-Émile Baulieu, "Contraception: des besoins insatisfaits, une recherché insufissante", en Étienne-Émile Baulieu, Françoise Héritier y Henri Leridon (comps.), *op. cit.*, pp. 99-116.

He tomado de Egon Diczfalusy las cifras absolutas, a causa del impacto que provocan.[2] Sobre 566 millones de usuarios de métodos anticonceptivos, 428 millones son mujeres que han recurrido a métodos femeninos, ya sean quirúrgicos (207 millones), hormonales (96 millones) o aquellos que consisten en el uso permanente del dispositivo intrauterino (125 millones). La vasectomía en el hombre tiene 4,5 veces menos adeptos que la ligadura de trompas en la mujer (47 millones de hombres) y, si se suman todos los métodos, esta anticoncepción masculina es en total diez veces menos importante que la anticoncepción femenina. Por otra parte, 92 millones son adeptos al preservativo (35 millones) o a los métodos llamados "tradicionales" (57 millones). Estos dos tipos de técnicas pueden ser considerados, como acabo de decirlo, un asunto de pareja, al menos en las sociedades llamadas "desarrolladas", aunque esta hipótesis exigiría verificación.

¿DÓNDE ESTAMOS HOY?

En la actualidad, hay muy pocos estudios actuales sobre los nuevos métodos anticonceptivos no hormonales o sin el uso permanente de un aparato que no tengan efectos secundarios de larga duración, ya sea anticonceptivos antiesperma, antiovocitos o anti-HGC (corion). Por lo que parece, la anticoncepción de urgencia, así como la vacuna, están aún en el limbo. Aparentemente, el tema no es muy importante políticamente hablando. El presupuesto de la investigación en este terreno es reducido y, en consecuencia, hay pocos investigadores y sin duda poco motivados, además de que los costos para poner a punto una nueva medicación son elevados. Por otro lado, en Francia no existe una educación favorable a la anticoncepción.

[2] Egon Diczfalusy, "La révolution contraceptive dans une humanité vieillisante", en É.-É Baulieu, F. Héritier y H. Leridon (comps.), *op. cit.*, 1999, pp. 79-98.

El Movimiento Francés para la Planificación Familiar constata la dificultad tanto íntima como práctica que tienen los adolescentes para acceder a la anticoncepción.[3] Más generalmente, el discurso de las madres no es mayoritariamente liberal con respecto al tema ni con respecto a la sexualidad de sus hijas.[4] Y recurrir al IVG (interrupción voluntaria del embarazo), que debería ser excepcional, sigue siendo anormalmente frecuente: 200.000 por año en Francia, o sea, una tasa de incidencia anual de 15 por cada 1.000 mujeres, nivel promedio en relación a los otros países europeos.[5]

Así, entonces, el control racional de la procreación está masivamente en manos de las mujeres, pero se trata de métodos penosos, quirúrgicos y hormonales, que resultan irreversibles o presentan contratiempos a largo plazo con desagradables efectos secundarios, si no nocivos. Hace cuarenta años que se puso en marcha esta revolución con una notable y continua expansión y con enormes efectos sociológicos, psicológicos, económicos, políticos –como se ha dicho, la puesta a punto de la píldora anticonceptiva hormonal femenina ha sido la invención médica que más ha colaborado con las mujeres en materia de libertad y dignidad–. Dos palabras notablemente adaptadas a la situación. Hay que creer, en todo caso, que esta "revolución" conceptual, política, médica y técnica se relacionaba tan profundamente con las necesidades femeninas como para haber sido aceptada tan rápido y por todos los sectores de la población de los países desarrollados, aun cuando en esos países la segunda generación de mujeres con libre acceso y las siguientes, que no llegaron a conocer ni la situación anterior, ni la lucha, ni la alegría de la liberalización, tiendan a ver el tomar la píldora o el uso de todos los otros medios modernos puestos a su disposición (preser-

[3] Marie-France Coulet, "Les jeunes et la contraception", en Y. Knibiehler (comp.), *Maternité, affaire privée, affaire publique*, París, Fayard, 2001.

[4] Janine Mossuz-Lavau, "Quand les mères se taisent", en Y. Knibiehler (comp.), *op. cit.*, pp. 153-168.

[5] Natalie Bajos y Michèle Ferrand, *De la contraception à l'avortement. Sociologie des grosseses non prévues*, París, INSERM, en prensa.

vativos femeninos, implantes, anillos vaginales, parche anticonceptivo semanal, inyecciones mensuales, espermicidas, vacunas anti ACG, etc.)[6] más como un contratiempo de la vida cotidiana que un instrumento de libertad. Cuando se les pregunta a las mujeres cuál es el aspecto que más ha modificado la forma de vida, las de la primera generación –tal como lo testimonia el sondeo IPSOS acerca de los acontecimientos fundamentales del siglo XX, realizado el 6 y 7 de noviembre de 1998 para el Festival internacional de cine histórico de Pessac y para *Le Monde* y la cadena de televisión France 3– ponen en un primer plano a la píldora anticonceptiva, mucho antes que el celular o la computadora.[7]

Se puede entonces razonar que los medios de regular la procreación, de controlar los nacimientos, no sólo son accesibles a las mujeres sino que están reservados para ellas. Esto es parcialmente cierto en las zonas más desarrolladas del mundo, aquellas en las que las mujeres tienen (¿correlativamente?, la pregunta queda planteada) el mayor acceso a la educación y a la igualdad profesional, aquellas finalmente donde no están tan sometidas a presiones religiosas o ideológicas, sin que estos tres criterios se superpongan necesariamente. En la mayor parte del mundo, esto aún no es así. Para hablar inevitablemente de revolución en la especie humana, haría falta esperar que ese control por parte de las mujeres se expanda a las regiones del mundo donde sigue siendo impensable, como los territorios islámicos en general, aunque no sólo allí. Sin embargo, la condición femenina ha cambiado considerablemente, en lo jurídico y en las costumbres, durante este medio siglo en el mundo occidental, con varias y notables modificaciones de la relación hombre/mujer. La cuestión de fondo que aquí se plantea es saber en la práctica qué lugar ocupa el control de la procreación por parte de las mujeres en esa evolución.

[6] Sylvie Dellus, "La contraception. Entre l'amélioration des méthodes existantes et l'apparition de nouvelles, la contraception demeure encore l'objet des travaux", en *Santé-Magazine*, mayo de 2000.

[7] *Le Monde*, 18 de noviembre de 1998.

La segunda pregunta es la siguiente: ¿hay un error de estimación de parte de los poderes políticos de todo tipo, que sobre todo se encuentran –estaremos de acuerdo en esto– en manos masculinas, al conceder a las mujeres la libertad de usar medios anticonceptivos? Dudo de que haya existido claramente en la mente de quienes deciden, si no de los descubridores, la voluntad generosa, profunda y consciente de permitir a las mujeres acceder por ese medio, en un plazo más o menos extenso, a una verdadera igualdad. Falta que allí se encuentre, repitámoslo, la palanca esencial, si no la única, que permitirá a las mujeres acceder a la igualdad en el seno de una diferencia sexuada, reconocida, aceptada y no jerarquizada. Más profundamente, que se otorgue a la noción de feminidad una dignidad y un valor iguales a los que se asocian con la noción simétrica de masculinidad.

Pensar la cuestión de la diferencia de los sexos

¿Qué quiere decir pensar la cuestión de la diferencia de los sexos? En principio, que los actos –comportamientos, palabras y actitudes– y las ideas que los sostienen dan cuenta de un basamento ideológico elemental, primordial, que no es necesario explicitar para vivir en sociedad. Este pensamiento fundamental funciona por preterición, pues es compartido por todos sin llegar a ser claramente consciente. En efecto, desde que el niño nace su entorno lo transmite de manera implícita. De la observación y la repetición de lo que escucha y ve, nace en él la confortable certeza de la verdad, en cierto modo naturalmente fundada, de sus convicciones. Pero esta certeza confortable, sin la cual sería difícil hacer un aprendizaje acerca de la vida, es compartida de la misma manera por todos los seres humanos del mundo, sean cuales fueren su época y su origen geográfico. Todos creen que no hay otra manera de pensar y fundar el mundo que la propia, tal como se expresa en la cultura de su grupo. Todos consideran que su modo cultural de pensar el mundo es-

tá dictado por la observación y el ordenamiento de la propia naturaleza de las cosas. De esa manera, a partir de ese hecho consideran que los hábitos distintos a los suyos revelan barbarie o, más aún, salvajismo, incluso animalidad.

Tienen y no tienen razón. La diversidad cultural es un hecho que no se puede negar, pero dentro o más allá de esa diversidad, hay siempre un aparato conceptual nacido, de la misma manera para todos los grupos humanos, de la observación de las cosas, reducidas a sus componentes esenciales. Por ende, en un campo de observación dado, sólo hay un cierto número de posibles combinaciones, aunque no todas son pensables ni, por ende, realizables debido a que las dificultades naturales hacen que sólo surjan posibilidades limitadas.

La diferencia de los sexos forma parte de lo dado por la naturaleza, cuya observación permite la emergencia de un sustrato necesario común a todos los grupos humanos. Yo postulo incluso, como es sabido, que la observación y el ordenamiento de esta diferencia están en la base misma de cualquier conceptualización, pues permiten entender la universalidad de la dominación jerárquica de lo masculino sobre lo femenino, a pesar de las variantes culturales observables en el tiempo y el espacio.

Ya he expuesto anteriormente[8] qué es lo dado por la naturaleza –por una parte, esencialmente la diferencia sexuada visible; por la otra, el privilegio de la concepción del que gozan las mujeres, y su corolario: el hecho de que los hombres deban pasar por el cuerpo de las mujeres para obtener un hijo a su imagen–, de donde surgen a la vez nuestros sistemas de pensamiento fundados en categorías dualistas que, así como la categoría masculino/femenino, oponen lo idéntico a lo diferente y, por medio de la apropiación masculina de la fecundidad femenina –apropiación simbólica, cultural y social–, asignan a la feminidad casi sin excepciones las tareas ligadas a la reproducción y la excluyen de los dominios exteriores del saber y el poder, sin contar la jerarquización de las categorías dualistas de ma-

[8] En la Introducción y en el capítulo 1 de la segunda parte.

nera tal que todos los aspectos connotados de signo masculino son valorizados, mientras que se desvaloriza a aquellos que están connotados con el signo de lo femenino.

Cómo salir de la dominación de lo masculino

Si la fecundidad es el lugar central de la dominación de lo masculino, la conquista por parte de las mujeres del control de su propia fecundidad, por lo tanto, se convierte para ellas en un medio de salir del lugar de la dominación. Es la palanca de un cambio mayor para toda la humanidad, pues no tendría sentido, se estará de acuerdo en esto, que este cambio sólo afecte a una parte de la humanidad. Limitarla de este modo sería además quitarle cualquier otra viabilidad. Por su parte, la oposición entre idéntico/diferente, que surge de la diferencia visible de los sexos, es tan fundamental que no es posible eludirla. Pero esta diferencia no implica como corolario obligatorio la terminante desigualdad jerarquizada, en los términos que conocemos. Ésta depende estrechamente de la apropiación masculina de la fecundidad femenina. Si las mujeres por medio de la anticoncepción retoman el control de su fecundidad, cambian *ipso facto* las reglas de juego, no sólo las sociales sino también las conceptuales.

Y esto sucede de dos maneras. Primero, al ser pareja de pleno derecho. No sólo ellas tienen algo que decir sobre la elección de tener un niño, el número de hijos deseados, el momento oportuno, la pareja ideal, sino que también vuelven a dar su entera importancia a esa "materia" que Aristóteles consideraba inerte y sumisa. En efecto, no es preciso creer que el derecho a la anticoncepción implique que únicamente las mujeres tienen el mismo derecho a utilizar, en sus relaciones sexuales y sobre todo en el marco del matrimonio, anticonceptivos. Sin embargo, sólo se trata de que un derecho inscripto en la ley y, honestamente, no de la posibilidad técnica y financiera que tendrían las mujeres de utilizarlos en secreto. La oficialización a través del derecho quiere decir que se otorga abier-

tamente a las mujeres una responsabilidad así como el poder de decisión en ese aspecto, o al menos de acuerdo con su pareja. Pues no tendría sentido que esa responsabilidad y ese derecho, atributos jurídicamente reconocidos de las personas, sean adjudicados a mujeres tan dependientes que no tengan la posibilidad de rechazar al marido que se elige para ellas, que no tengan más remedio que el de seguir el destino que otros planifican para ellas. ¿Cómo elegir libremente el número de hijos y el momento de tenerlos cuando no se puede elegir al cónyuge? El derecho a la anticoncepción implica el derecho de las mujeres a elegir libremente su pareja, a rechazar los matrimonios arreglados para ellas a veces desde la infancia, a ser protegidas cuando el marido desea disolver la unión, e incluso a disolver por sí mismas un matrimonio que no les conviene. Es evidente que, sin esas posibilidades, el derecho a la anticoncepción no resulta factible en países en los que la dominación masculina sigue siendo la base de su cultura.

Por supuesto, si las sociedades occidentales decidieron reconocer la necesidad del consentimiento de las jóvenes en el proyecto de matrimonio que les concernía, de establecer un límite de edad al casamiento, de otorgar a las mujeres los derechos morales y financieros en caso de abandono y el de pedir ellas mismas su divorcio, el derecho a la anticoncepción no reviste de manera tan sorprendente el mérito de acceder al estatus de persona que reviste en otras regiones del mundo. Sin embargo, siempre se trata de lo mismo, incluso en Occidente: decidir lo que ocurrirá en la intimidad del cuerpo es un derecho elemental de la persona, como el de ser cuidada, educada, protegida de los abusos. Era algo que faltaba. No es entonces una casualidad que el derecho a la anticoncepción, además de que hay muchas más posibilidades de las que acabamos de considerar, se acompañe normalmente de esos otros derechos, y en consecuencia tampoco hay azar si, al presentarse todos juntos, están totalmente ausentes en otros contextos.

Legalizar el derecho de las mujeres a la anticoncepción es por lo tanto cambiar las reglas del juego social. También es cambiar sus re-

glas conceptuales, pues ese derecho, y todos los que se relacionan con él, mencionados antes, que implican la igualdad de la pareja en la teoría y en la práctica, igualdad dolorosamente adquirida por la mujer y difícilmente aceptada por su pareja masculina pero presente en el estado de derecho. Así, devolver su dignidad a la materia en relación con el espíritu y la forma –valores "nobles" que supuestamente contiene el *pneuma* del esperma– es una operación necesaria que no puede hacerse por medio de una transformación brutal de la habitual relación jerárquica de lo que está dado, sino a lo largo de una evolución entre líneas que afianzará el reconocimiento de las mujeres que quedaron relegadas a la materia (inferior), pues ya no son, gracias al derecho a la anticoncepción, ni inertes ni sumisas. Y nada impide pensar que, al final de esta evolución, los valores espirituales y de la materia que se asignan respectivamente a lo masculino y a lo femenino se volverán decididamente obsoletos al carecer de sentido.

En segundo lugar, al hacer esto, acceden por cierto a la dignidad y la igualdad, pero además, si no logran la inversión de todas las jerarquías categoriales de las nociones que gobiernan nuestros sistemas de representación, al menos consiguen un mejor equilibrio o a una nueva distribución que haría que lo negativo no se asociara automáticamente al polo femenino ni lo positivo al masculino, lo que sería un verdadero signo de igualdad. Librarse de la dominación masculina no quiere decir, en efecto, invertir la relación existente (más allá de las inquietudes masculinas que aparecen en las encuestas sobre esta eventualidad), pues sólo se trataría de la reproducción de una desigualdad. Ya no se trata de una curva asintótica en la que las mujeres, si no las mujeres en su totalidad, buscarían estar cada vez más cerca de una igualdad con los hombres con respecto a sus capacidades intelectuales.

Se trata del reequilibrio del orden jerarquizado actual de nuestras categorías mentales. En efecto, ya no podría continuar siendo tan predeterminado como aún lo es en la actualidad por una idea apremiante que convierte a las mujeres en una categoría subordinada y

doméstica, sometida y sujeta a la buena voluntad de lo masculino en razón de su fecundidad en general y de su aptitud para concebir hijos en particular, pues en ese mismo sitio se les ha reconocido el derecho de liberarse de la dominación.

¿Un error de apreciación?

He planteado más arriba una segunda pregunta: ¿ha existido un malentendido, un error de apreciación de parte de los diversos poderes políticos que otorgaron la libertad de la anticoncepción a las mujeres? En verdad, nada de eso. El punto central que permite dar esta respuesta es que no podían haber tenido una clara conciencia de lo que representaba el control de la fecundidad femenina para asegurar la dominación masculina, pues no disponían de los datos antropológicos para sacar esa conclusión.

Otorgar la libertad anticonceptiva a las mujeres sólo era, desde esa perspectiva, una manera de seguir dejando a su cargo todas las responsabilidades que suelen acompañar a la fecundidad y la procreación. La idea, por cierto, es responzabilizar a la pareja y no sólo a la mujer. Esta idea queda clara en todas las formulaciones. Se habla de manera natural de "la emancipación de la mujer y de la pareja", pero jamás hace falta hablar de la emancipación "del hombre y la pareja". Pero se trata de un recurso estilístico: la única emancipación necesaria era la de las mujeres. La libertad de la pareja en este aspecto, en realidad, aún está por verse. Se puede dudar de que ambos miembros de la pareja funcionen hoy en sintonía tanto en lo que concierne al deseo de hijos como a la voluntad anticonceptiva. Un cierto número de movimientos feministas, sensibles al hecho de que la práctica activa de la anticoncepción incumbe una vez más a las mujeres, desean que esa carga sea desde ahora adjudicable al hombre. Nos parece que el porvenir debe construirse más bien sobre la confianza de un acuerdo y de la división de las responsabilidades asumidas, antes que en la inversión de una carga presentada

por ese tipo de razonamiento como una exigencia abusiva y no como un instrumento que es esencial, paradójicamente, para la libertad. Pero por ahora esa confianza recíproca plena y completa aún no existe en nuestra sociedad. Una encuesta reciente sobre el contrato INSERM (Institut nacional de la santé et de la recherche médicale) hecha en el Laboratorio de Psicología Social de la EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales) muestra por ejemplo las profundas reticencias de las mujeres a confiar en una pareja masculina que usara anticoncepción hormonal, porque no dudan de que tenga mucho cuidado pero sí de que no se comprometa lo suficiente.[9] E incluso estamos considerando el supuesto caso en que ambos cónyuges están siempre y fundamentalmente de acuerdo sobre su deseo de tener niños y el de planificar los nacimientos. En las sociedades en que el deseo masculino es el de tener el mayor número de hijos posibles, las mujeres no pueden desentenderse. Médicos del Mundo informa que las mujeres africanas reclaman cada vez más el derecho a tomar la píldora a escondidas de un marido que rechaza el preservativo –único medio anticonceptivo propuesto y que precisa de la colaboración del hombre–, y el espaciamiento de los nacimientos.[10]

Así, en cierta manera, el hecho de que la anticoncepción esté en manos de las mujeres es claramente el recurso de su nuevo poder y su modo de progresar.

EL FRACASO DE LA ANTICONCEPCIÓN MASCULINA, EL ÉXITO DEL VIAGRA

Si la política no deseaba eso, y simplemente pretendía controlar de manera eficaz la población al planificar mejor los nacimientos, la

[9] T. Apostolidés, E. Buschini y N. Kalampakis, *Répresentations et valeurs engagées dans la contraception masculine médicalisée*, dir. D. Jodelet, París, EHESS, Laboratoire de psychologie sociale, 1998.

[10] Françoise Vincent, "Les postes avancés de santé: une innovation", en *Médecins du monde*, núm. 52, septiembre de 1998, pp. 3 y 4.

manera ideal tal vez hubiera sido asumir el control del cuerpo de los hombres más que el de las mujeres. Pero eso no es más que una utopía.

En efecto, según las conclusiones del estudio que acabo de citar, la anticoncepción masculina a través de la intervención médica es vista mayoritariamente como una intervención que amenaza la integridad física del cuerpo masculino, con consecuencias orgánicas, psicosociales, sobre todo de identidad, debido a la idea que se vincula a la naturaleza del esperma y a las funciones específicas del aparato genital masculino. Cuando se atenta contra el esperma, en el imaginario también se atenta contra la virilidad. La anticoncepción femenina no acarrea, por lo que a ella se refiere, la misma negación de identidad. Ligada a la pérdida definitiva de la fertilidad y no a su suspensión, el problema de la identidad surge en las mujeres a partir de la menopausia y no con la anticoncepción. Para el hombre, la suspensión de la fertilidad es un atentado contra la virilidad, una castración simbólica, una pérdida del estatus social dominante y sobre un notable temor a la feminización, a partir del cambio radical de roles y fronteras entre los géneros. "No me imagino –dice una persona interrogada– a los futbolistas sacando su píldora en un vestuario." Por cierto la imagen causa gracia, pero ¿por qué? Una mujer, profesora universitaria o mucama, toma su píldora cuando y donde le conviene. Sin contar que muchas otras píldoras e inyecciones, ligadas a la búsqueda de una mayor potencia, ingresan en los vestuarios. Pero es claro que sólo se trata de esa píldora, y de la mirada propia y ajena, dirigida por todo un sistema de representaciones que rige nuestras reacciones emocionales y nuestras conductas. Como dice otra persona interrogada: "Se tiene la impresión de que a fin de cuentas nada debe obstaculizar el acto sexual del lado del hombre". Se mezcla el placer con la posible fecundación.

Es parte, entonces, de la lógica de la dominación masculina la dificultad de abordar el problema de la anticoncepción masculina. Es en esta misma lógica que se sitúa, inversamente, el éxito del Viagra.

Ha ganado el premio Galeno.[11] Muy pronto, se lanzaron al mercado otras moléculas con la misma utilidad: Uprima, Uxence, que es un serio competidor japonés.[12] El Pentágono ha consagrado 50 millones de dólares, o sea, una cifra aproximada de euros, al aprovisionamiento de Viagra a las tropas en actividad o en retirada, racionando seis píldoras por persona y por mes en relación a la demanda total presentada en octubre de 1998 en los hospitales militares. Aprobada el 27 de marzo de 1998, la píldora ha sido prescripta en seis meses a cuatro millones de estadounidenses, y el 20 de junio de 1998 sus ventas alcanzaron un monto de 411 millones de dólares. Según la multinacional Pfizer que la comercializa, 30 millones de estadounidenses podrían estar afectados por "problemas de erección" duraderos o pasajeros. Pero según la Food and Drug Administration (FDA), sólo el 15% de los usuarios sería realmente impotente. Los demás constituirían una población sensible de "hombres de 40 a 60 años, preocupados por la idea de no cumplir con su parte".[13] Siempre en los Estados Unidos, las compañías de seguros se hacen cargo del Viagra mientras rechazan por completo el reembolso por la píldora anticonceptiva. Otros, como Kaiser Permanente, se oponen alegando que la cobertura de diez píldoras al mes implicaría para la compañía un gasto de 100 millones de dólares al año, o sea, dos veces el presupuesto destinado a los gastos asumidos por tratamientos antirretrovirales en el caso del SIDA. En fin, se comprueba que el anuncio de la FDA del 26 de agosto de 1998 acerca de 69 muertes entre los usuarios del Viagra no ha apaciguado el furor de los consumidores, especialmente el de los que compran a través de Internet o se proveen en los mercados paralelos, mercados que se establecieron rápidamente.

Tres meses después de su autorización para circular en Francia, se lo prescribió a 100.000 pacientes, con diez fallecimientos registrados

[11] *Le Quotidien du médecin*, 17 de mayo de 2000.

[12] *Le Monde*, 31 de mayo de 2001.

[13] Todos los datos de este párrafo han sido extraídos del artículo de Marion van Renterghem, 1998.

en la misma época. La cuestión esencial, planteada siempre desde el inicio tanto en Francia como en Gran Bretaña, es la del reembolso. En Gran Bretaña, sólo los enfermos que sufren de impotencia crónica (lesionados en la médula espinal, diabéticos, los que sufren de esclerosis múltiple o los que son víctimas de alguna enfermedad neurológica genética) se pueden beneficiar con el reembolso desde el 20 de enero de 1999. Según el ministro inglés, teniendo en cuenta el precio del comprimido y el número de británicos que pretenden recurrir a él regularmente, el costo nacional de los "problemas de erección" era en 1999 de 16,8 millones de euros, o sea, el 10% de los gastos nacionales en salud,[14] lo que no está en proporción con los riesgos que se corren. En Francia, el Comité consultivo nacional de ética (CCNE), al ser consultado sobre el tema, aceptó igualmente el principio de un reembolso limitado a un cierto cupo mensual de píldoras en caso de impotencia por causas patológicas comprobables.

Es conocido el éxito que tiene esta droga en otras regiones del mundo. El ministro de Salud malayo informa a sus conciudadanos que son los mayores consumidores mundiales de Viagra,[15] y su homólogo japonés, "invocando una fuerte demanda de los hombres, no tardó más de seis meses en conceder la autorización al Viagra [mientras que] desde hace veinticinco años los japoneses esperan la venta libre de la píldora anticonceptiva",[16] acusada además, en razón de los estrógenos liberados en la orina de las mujeres, de contaminar el agua y el medio ambiente y de alterar de este modo las capacidades viriles masculinas.

Que se me permita aquí asombrarme por la rapidez de la puesta en circulación de un medicamento cuya utilidad sólo concierne a la verdadera impotencia y del que nadie sabe que, bajo la denominación de medicina del confort, apunta a permitir que la mayoría de los hombres que quieran utilizarlo obtengan resultados en potencia,

[14] *Le Monde*, 30 de enero de 1999.
[15] *Le Monde*, 15 de noviembre de 2001.
[16] *Le Monde*, 30 de enero de 1999.

duración y reiteración del acto sexual. No me parece evidente que eso se haga en beneficio de las mujeres, de las cuales muchas no buscan en el acto sexual resultados a repetición sino la fusión carnal y afectiva. Tal como lo presenta la publicidad del laboratorio, el Viagra, al permitir una mejor realización del acto sexual, satisfaría a las mujeres. Pero, además de no ser necesariamente cierto para aquellas cuyo marido veterano utiliza la droga fuera del matrimonio, la convicción de que la satisfacción de todas las mujeres pasa por la realización asidua y prolongada de relaciones sexuales es sólo una extensión pura y simple de las fantasías masculinas. Más generalmente, hay cierta duplicidad en hablar de modo neutro acerca de "personas que tengan ciertas deficiencias de las funciones sexuales" y de métodos farmacológicos que puedan influir en "la calidad de vida de cada uno",[17] presumiendo de esta manera, con la utilización del neutro, que el Viagra es beneficioso para ambos sexos, aun cuando sólo se lo invoca para el bienestar del sexo masculino al ser utilizado en medicina llamada de "confort".

Se logra también establecer una equivalencia entre la medicación de la menopausia y ésta, que sería la de la andropausia. Pero esta analogía es falsa. Los tratamientos de la menopausia no apuntan a restaurar una función sexual que se habría vuelto deficiente con la edad ni reestablecer la calidad del placer; apuntan a paliar los inconvenientes hormonales importantes con serias consecuencias sobre la salud: osteoporosis y ciertos cánceres. Tampoco es seguro que el tratamiento de la menopausia suscite un real entusiasmo en la investigación farmacéutica. ¿Pero se puede decir que el Viagra tiene como primera intención evitar similares problemas si estos no existen? Si el Viagra tiene realmente como objetivo, más allá de los casos médicos, permitir la satisfacción de deseos que al organismo le da trabajo sostener en el marco de un envejecimiento normal, al medicalizar de esta manera la obtención de placer, ¿se puede aceptar el principio de reembolso por parte del seguro social en razón de

[17] Carta de toma de posición oficial dirigida al CCNE.

una comparación de tipo igualitaria pero falsa con el tratamiento hormonal de la menopausia? Eso sería camuflar un privilegio social bajo una ideología igualitaria.

El revuelo alrededor de esta droga y de su utilización muestra bien donde se sitúan aun hoy los verdaderos valores en el mundo de la dominación masculina. Lo digo sin amargura, simplemente para recordar a quien quiera escucharlo que la preocupación dominante entre los hombres no es siempre la igualdad entre los sexos, incluso en los países donde se habla más del tema y donde los gobernantes la convirtieron en objetivo político.

El derecho a la anticoncepción con técnicas eficaces ha provisto a las mujeres de un instrumento fundamental de liberación, la palanca que les permite salir del lugar de la dominación en todas partes donde ese derecho sea otorgado. A partir de ahora, hay pocas posibilidades de que les sea concedido en razón de un error de juicio acerca de los finales esperables en los países que no lo han hecho. En efecto, ven en ese derecho otorgado a las mujeres el fin de la moral y la destrucción de las bases de la sociedad instalada bajo el poder masculino. Pero incluso en los países del primer grupo, las resistencias del sistema global de representaciones de las relaciones de sexo, tanto las de los individuos como las de los aparatos del Estado, pueden provocar retrocesos en el futuro, sobre todo si la imposición de las ideas forzadas de la dominación masculina en las mentalidades se transformara en una ideología política explícita. Debido a que en este terreno –y éste es sólo el comienzo– jamás nada ha sido fácil, la vigilancia respecto del porvenir debe ser rigurosa a fin de conservar el ejercicio de ese derecho para las que disponen de él y tal vez a veces no lo aprecian en su justo valor, y para extender su ejercicio a todas aquellas, las más numerosas en el mundo, que no tienen aún la posibilidad de disponer de él.

III. ¿DEBE LA DEMOCRACIA REPRESENTAR A LAS MUJERES EN TANTO MUJERES?*

A esa pregunta, tal cual está planteada, tendería a responder espontáneamente "no". Si la humanidad tiene dos aspectos corporales, masculino y femenino, y si la democracia es uno de los modos políticos de gestión de las comunidades humanas, los individuos de uno y otro sexo están igualmente calificados para representarse mutuamente. Los términos de la pregunta no suponen otra respuesta.

Solamente allí, la noción de democracia implica la igualdad de derechos y posibilidades para todos los individuos. Y la notable desigualdad observada en Francia en el campo de la representación política ha conducido a este país a plantear el problema de una representación paritaria inscripta en la Constitución.

No es mi intención retomar aquí los términos del apasionante e intenso debate que tuvo lugar en el Parlamento y también en los medios, principalmente entre mujeres, igualmente intelectuales y feministas, pero de opiniones opuestas.[1] Comenzó a reflejarse hace diez años en el boletín informativo *Parité-Infos*, que tuvo una breve existencia pues dejó voluntariamente de aparecer en diciembre de 1997 luego de su número 20. Sólo quiero retomar algunos argumentos a la luz de lo precedente y de la cuestión principal que planteo: cuáles son las acciones públicas o medidas políticas que pueden ayudar a disolver la jerarquía existente entre los sexos.

* Colaboración, revisada y aumentada, para un debate organizado el 1° de abril de 1997 en la Bibliothèque de France.

[1] Véase *Le Piège de la parité*, debates en la prensa compilados por Micheline Amar (París, Hachette Littératures, 1999).

Constitución y disolución de la jerarquía

¿Podemos entonces considerar que las medidas legales, como la transformación de los artículos 3 y 4 de la Constitución francesa realizada el 28 de junio de 1999 y la ley del 6 de junio de 2000 que promulgaba las reglas de funcionamiento de la paridad electiva, son acontecimientos clave que sirven como entrenamiento para lograr disolver esta jerarquía, al igual que la ley de anticoncepción –de la cual he dicho que marcaba el reconocimiento oficial del estatus de individuo, portador de la dignidad de persona apta para decidir sobre el uso de su propio cuerpo–, para todas las mujeres?

Podría ser posible, pues se trata de dar a los integrantes de la mitad de la población, que se sienten mal representados y tampoco encuentran más que unos pocos mandatarios de su sexo en las instancias de poder y de decisión, la capacidad no sólo de votar libremente sino también de ser elegido.

Sin embargo, algo no funciona. En efecto, se reconoce en la Constitución y por medio de la ley que una diferencia natural, fundamental, entre los sexos, es la causa de que los integrantes de uno sean incapaces de representar correctamente a los integrantes del otro. Así, el diferencialismo constitucional no hace más que avalar jurídicamente, al darle coherencia, credibilidad y fuerza consagradas por ley, el mismo modo de aprehensión de los datos sensibles de la relación de sexos que el de nuestros ancestros, construida sobre esos datos sensibles por medio de una serie de manipulaciones intelectuales que se adecuaban a sus capacidades de observación, de interpretación y de elaboración. Espero que se haya comprendido mi punto de vista sobre la cuestión: la jerarquía y el control de lo femenino por lo masculino no derivan naturalmente de la observación de la diferencia visible y de sus efectos, sino del uso simbólico e intelectual que se hizo de esa diferencia, uso cuyas articulaciones esenciales he tratado de analizar. Desde ese punto de vista, fundamentar en la diferencia sexuada la igual capacidad de hombres y mujeres a ser elegidos, es reconocer oficialmente, aunque parezca lo contrario, la validez de

ese uso simbólico que excluyó durante mucho tiempo a las mujeres del derecho de acceder a la capacidad de representación.

Evidentemente, no es esto lo que proclama la ley, que pretende instaurar la igualdad por medio de la paridad política. Pero cae en la trampa de las palabras. Pues si el universalismo, incluido en la idea misma de la democracia, implica igualdad en la capacidad mutua y recíproca de representación de ambos sexos, no es necesario fundarla sobre la diferencia sexuada.

La trampa es abierta porque, desde que los griegos inventaron el concepto de democracia hasta nuestros días, claramente surge una discordancia entre el ideal democrático de la igualdad representativa de todos los individuos y la práctica (y concepción) habitual que hace que sólo los del sexo masculino sean considerados capaces de representar electivamente a todos los demás. Además, podemos preguntarnos si en esos tiempos era pensable y planteable la cuestión de saber simplemente si las mujeres eran dignas de la representatividad: no sólo dignas y capaces de acceder al estatus de representante del pueblo sino, de manera más trivial, de ser reconocidas como individuos susceptibles de tener a la vez derechos públicos, y no sólo privados, de defenderse, de delegar su derecho a ser escuchadas y defendidas de otros individuos, y finalmente del propio poder de ser gobernadas por otros a través de este ejercicio de representación pública. Las mujeres fueron apartadas de este triple nivel de estatus filosófico de individuo y de sujeto político de derecho por una interpretación que considera en suma que el carácter humano del individuo portador de derechos es reductible y puede superponerse a la virilidad, y que todas las capacidades de representación deben recaer *ipso facto* sólo en las manos de los hombres aptos, como hombres y como jefes de familia, para tratar los asuntos colectivos de la polis. Pues, si bien esa sigue siendo y ha sido históricamente la situación desde la invención de la idea de democracia, con todo tipo de argumentos y racionalizaciones que justifican la exclusión de las mujeres, es necesario sacar la única conclusión posible. Se debe ver en las reflexiones mismas sobre las nociones de democracia, de pue-

blo, de individuo, de representación electiva, de asamblea, aunque se presenten bajo una forma neutra, asexuada o abiertamente androcéntrica, el efecto mismo de la imposición del modelo de uso simbólico arcaico de la diferencia entre los sexos. Este modelo, del cual hemos tratado de detallar, sobre todo en la primera parte, algunos de sus elementos básicos, eficaces y siempre vigentes, tiene sin duda efectos particularmente intensos no sólo en la mente sino también en la realidad ordinaria de las situaciones concretas. De esta manera, por cierto, resulta muy difícil hallar un número suficiente de mujeres que se sientan motivadas a militar en los partidos y a comprometerse en tareas políticas, problema que no existe entre los hombres, si se tiene en cuenta las duras tareas y ocupaciones que únicamente les corresponden a ellas, falta de disponibilidad disfrazada de carencia natural.

Por lo tanto, es justo ese modelo implícito de pensamiento el que se cuestiona y sobre el que conviene actuar. ¿El ámbito constitucional es el medio adecuado para lograrlo?

Hemos dicho que la ley sobre la anticoncepción, al reconocer objetivamente el derecho de las mujeres a disponer de ellas mismas y de su cuerpo, les había reconocido, sin que ese efecto se haya propuesto como objetivo, con total ingenuidad su derecho a ser personas. Si ésta es la capacidad fundamental que se les niega desde tiempos remotos, según pienso, la ley no sólo hace justicia ante una indignidad, sino que abre sobre todo la posibilidad definitiva de concebir de otro modo la relación de los sexos en un futuro próximo para todas las mujeres (aun cuando se necesitarán tiempos y ritmos diferentes según el país).

En cambio, la inscripción en la Constitución de la diferencia sexuada (artículo 3: "La ley favorece el igual acceso de hombres y mujeres a los mandatos electorales y a las funciones electivas") nada dice de la igual y universal dignidad del ser humano, pero se pronuncia por el reparto igualitario bajo dos formas diferentes e irreductibles. Es en este sentido que la modificación constitucional no representa un progreso. Retomo con mucho gusto y hago propias las pala-

bras del aforismo de Robert Badinter:[2] no existe "una diferencia natural entre hombres y mujeres que pueda erigirse en principio político", pues la humanidad es común a todos los seres humanos sin distinción. El capítulo 3 de la parte II decía claramente que la soberanía nacional pertenece al pueblo de manera indivisible, aun cuando haya desviaciones en la práctica; a partir de ahora, está dividida en dos.

¿QUIÉN REPRESENTA A QUIÉN?

Desde el principio el dato es falso. *Demos* no es el pueblo bajo las dos formas físicas que puede revestir; pues sólo el hombre, la forma viril, es la medida de lo universal. Valdría la pena que filósofos, politólogos y políticos se plantearan la cuestión antropológica de saber qué jugarreta se ha utilizado para llegar a esta equivalencia formal, que es válida tanto en los Estados democráticos como en los otros, tanto en las sociedades con alto nivel de desarrollo tecnológico y económico como en las otras, tanto entre los pueblos monoteístas como en los demás. Pero para esto hay que aceptar salir de la evidencia confortable del efecto de naturaleza. Para combatirla eficazmente, tanto en lo intelectual como en la práctica, hay que desmontar los resortes de su cristalización universal a lo largo de la evolución humana. No salió completamente armada del cerebro de algún ideólogo. El ideólogo más apto para expresarla creció también en este siglo y su cultura, y en el dominio poderosamente fundamental de la relación de los sexos, que no está compuesto de puros objetivos matemáticos. El pensamiento es producto de su tiempo, se lo acepte o se lo rechace. La aporía de la que se parte, si no se la explica, si no se la enfrenta con el ánimo de resolverla, tiene siempre las mismas consecuencias perversas. Así, la teoría del universalismo democrático siempre reitera en la práctica, podemos asegu-

[2] *Le Piège de la parité, op cit.*, p. 34.

rarlo, la desigualdad trascendental entre los sexos. Por supuesto, es evidente que los miembros de ambos sexos tienen la misma autoridad para representar a los mandantes de uno y otro sexo, pero en la práctica eso significa que todos los hombres están calificados para representar a los hombres *y* a las mujeres. Nada más verdadero que escribir, como lo hace Catherine Kintzler,[3] que "las mujeres tienen también derecho a la beneficiosa abstracción de no ser más que hombres". Pues, de hecho, la reivindicación de la representación paritaria es vista por el público como la satisfacción del derecho de las mujeres a estar mejor representadas que antes, mientras que los hombres continúan siendo representados por los hombres, aun cuando las mujeres sean elegidas junto con ellos. La instancia definitiva que falta superar, y que nunca se supera, es lograr que todos acepten la idea de que también los hombres son, excelente y legalmente, representados por las mujeres elegidas.

Consideremos la historia del sufragio de las mujeres. Pierre Rosanvallon explica efectivamente la aparición tardía del derecho al voto de las mujeres en Francia (1944 contra 1921 en la India y 1934 en Turquía) por el hecho de tomar al pie de la letra un discurso racionalista universalista: si hombres y mujeres son iguales, las mujeres, que ante todo son mujeres, es decir, marcadas por "las determinaciones de su sexo", pueden estar muy bien representadas por los hombres. El tipo normal, natural, de individuo es el hombre, en quien el sexo, del que no se habla como sustrato de la teoría del individuo, está valorizado. De esta manera, las mujeres están marcadas desde el comienzo por una indignidad física constitutiva y deberán siempre dar una prueba de la excelencia de sus actos para que la carencia desde el nacimiento del signo de lo masculino no las aleje definitivamente de lo humano, mientras que para los hombres es suficiente exhibir ese signo sexual para afirmar a la vez su aptitud natural e intelectual tanto para engendrar hijos como para tener autoridad y derecho de dirigir. De algún modo, mientras que el argu-

[3] *Le Piège de la parité, op. cit.*, p. 90.

mento de la "naturaleza" de las mujeres (las "determinaciones de su sexo") legitima su sometimiento, el mismo argumento de la "naturaleza" de los hombres es utilizado sin escrúpulos para legitimar su derecho a dominar e incluso a fundar el derecho. Reconocida por la Constitución, es por lo tanto esta idea de "naturaleza" la que funda el derecho en primera instancia.

Es por la misma razón de la diferencia sexual, pero rigurosamente invertida por el discurso racionalista, que las mujeres inglesas obtuvieron mucho antes el derecho al voto: es la diferencia y no la equivalencia lo que funda su derecho, como se observa en los escritos de las feministas anglosajonas. Milicent Fawcett escribe: "Si los hombres y las mujeres fueran completamente iguales, estaríamos adecuadamente representadas por los hombres, pero como somos diferentes, nuestra especificidad no está representada en el sistema actual".

En ambos casos, se instaura a las mujeres en un grupo social distinto, lo que les impide o las autoriza a integrarse parcialmente en la esfera política, comenzando por el derecho al voto.

Al hablar de especificidad femenina, Fawcett no sólo designaba a la diferencia sexuada sino también a un campo reconocido como el de las competencias consideradas naturalmente femeninas. Por lo tanto, no se alejaba del discurso ideológico habitual. Se trataría de una sensibilidad específica de la mirada femenina, sin contar esa actitud también tan específica de encargarse de lo cotidiano: las escuelas, las guarderías, los cuidados a los ancianos y enfermos, las piscinas, los transportes de niños, los cruces peligrosos y el alumbrado público, ¡incluyendo tal vez la salud pública y la toxicomanía!

Pero hay que tener cuidado con la trampa que aquí se abre. Milicent Fawcett decía: "Estaríamos perfectamente representadas por los hombres si fuéramos semejantes a ellos". Es por nuestra especificidad que debemos ser elegidas. El argumento es lógicamente falso: si hubiera perfecta semejanza e igualdad, no habría entonces ninguna razón lógica por la que una mitad sexuada tuviera la capacidad de representar a la otra. Es falso histórica y antropológicamen-

te: pues señala en general lo impensable que sería que los hombres consulten a las mujeres sobre un sitio público, pues ellas no son, filosóficamente diría yo, consideradas como individuos en la polis.

¿Era el cambio constitucional un mal necesario, provisoriamente necesario, o totalmente malo? El futuro lo dirá, tal vez en algunas décadas. Pero pareciera que no es condición suficiente para llegar a la igualdad real en el plano político. Sin un cambio concomitante de los modos de pensamiento, el peligro está en la puesta en práctica de una serie de "formas" en las cuales pueden circular contenidos de importancia diversa, que podrían continuar siendo perfectamente discriminatorios.

Por supuesto, la objeción es cómo saber hasta qué punto conviene esperar que se produzca ese cambio de visión y de modelo dominante que sólo permite mostrar esa igualdad como evidente, si como primera medida no se da un golpe de timón. A esa objeción respondo que se podrían haber dado muchos golpes de timón que no habrían tenido consecuencias tan importantes como el reconocimiento constitucional de una diferencia, aun cuando el texto evite pronunciarse sobre los dos componentes de la humanidad, su estatus jerárquico recíproco y su modo mutuo de representación.

¿Había otras soluciones posibles? La ley

En principio, aquella que proponía Robert Badinter, en el texto antes citado. Habría alcanzado con modificar por ley la organización de las elecciones, tanto en el escrutinio de las listas como en las votaciones nominales, imponiendo reglas a los partidos políticos, algo que preveía la Constitución. En efecto, el nuevo artículo 4 declara que los partidos "contribuyen a la puesta en práctica del principio enunciado en la última línea del artículo 3 en las condiciones predeterminadas por la ley"; lamentablemente, su redacción lo liga imperativamente al artículo 3 tal como fue modificado. Si hubiera podido ser diferente habría sido suficiente: podría haberse apoyado en

la idea enunciada en el antiguo texto, según la cual la soberanía nacional pertenece al pueblo. Me parece que ésta hubiera sido la mejor solución para que la ley funcionara de manera eficaz.

¿Qué dice la ley número 2000-493 promulgada el 6 de junio de 2000?[4] Prevé la paridad alterna para las elecciones europeas y senatoriales, la paridad por series de seis en las elecciones de doble turno (municipales y regionales), y la presentación del 50% de candidatas en las elecciones legislativas.

Las medidas paritarias no afectan a las elecciones cantonales, a las senatoriales con escrutinio mayoritario ni a las elecciones municipales en comunas de menos de 3.500 habitantes.

En una primera instancia, se observa de manera evidente la complejidad de una puesta en práctica debida a múltiples factores políticos contingentes acerca de los cuales vale preguntarse si son adecuados para Francia y sobre todo si no perjudican la eficacia de la propuesta.

En efecto, si nos fijamos en las elecciones siguientes, a saber, las municipales de 2001, hubo el 47% de candidatas en las comunas de más de 3.500 habitantes, y hubo también como efecto de arrastre el 30% en las comunas de menos de 3.500 habitantes (contra el 21% en 1995). Pero, y esto es lo importante, no hubo ningún efecto de contagio allí donde la ley no se aplica, es decir, en los ejecutivos locales y los consejos generales. No hay más alcaldesas que antes. La conclusión de Janine Mossuz-Lavau es que las medidas obligatorias fueron eficaces pues en su ausencia no podría haber habido un avance en la representación femenina. Sin embargo, puede sacarse otra conclusión: el avance se detiene allí donde comienza el verdadero poder.

Así, en las elecciones cantonales de 2001, no alcanzadas por la ley, se pasó del 8,3% de consejeras en 1998 al 9,8% en 2001, lo que es mínimo; en las estructuras no alcanzadas por la ley pero de gestión eficaz, como los Établissements Publics de Coopération In-

[4] Janine Mossuz-Lavau, *Populations et Sociétés*, núm. 377, marzo de 2002.

tercommunale (EPCI), la representación de las mujeres fue sólo del 2% al 6%. En las direcciones administrativas de esos EPCI hay más del 56% de mujeres en las que corresponden a un total de varias comunas de menos de 5.000 habitantes, pero esa cifra cae al 4% cuando las cosas se ponen serias, es decir, en los EPCI que corresponden a más de 200.000 habitantes. La conclusión que se impone es que las mujeres ya no son admitidas cuando los puestos implican un poder real de decisión, cuando lo que está en juego es importante en el ámbito financiero, económico y administrativo.

¿Y qué decir de las elecciones senatoriales de septiembre de 2001 donde había que cubrir un tercio de los puestos? Como las provincias con escrutinio mayoritario no estaban contempladas en la ley, sólo hubo el 21% de candidatas contra el 45% en las circunscripciones de escrutinio proporcional, con una paridad alternada para los escrutinios de lista. Pero los senadores salientes, antes de encontrarse terceros en una lista, tras un primer candidato seguido de una candidata, lo que les hacía perder toda posibilidad de ser elegidos, han preferido crear una lista disidente en la que aparecen en primer lugar, duplicando así las chances de los candidatos masculinos y aprovechándose de que el texto de la ley no preveía evidentemente esta figura y no la mencionaba. La multiplicación de las listas se convierte en una manera eficaz de evitar la ley. En suma, si en el escrutinio proporcional sobre 74 bancas a ocupar se pasó de 5 a 20 mujeres en el Senado, en el escrutinio mayoritario con 28 bancas, la cifra de dos mujeres elegidas ¡no los ha conmovido!

En las legislativas, antes que atenerse a las reglas de juego, los partidos prefieren pagar multas o poner a las candidatas encabezando la lista pero en las circunscripciones perdidas de antemano.

Las maneras de torcer la ley, como se puede apreciar, son numerosas y a veces ingeniosas. Sin duda es utópico esperar de aquellos que han detentado una pequeña cuota de poder un comportamiento "heroico" que los llevara a actuar en contra de sus propios intereses; es sin embargo normal esperar que la primera ambición de los políticos elegidos sea servir al Estado sometiéndose a la ley. De cual-

quier modo, se ve que el interés del género sexuado masculino prima abiertamente sobre el interés general y sobre la idea de universalismo republicano.

Pareciera en todo caso que si la fórmula de la ley que obliga a los partidos a cambiar su manera de actuar es realmente buena por sus efectos a futuro, eso no será suficiente hasta que no se tomen medidas que afecten a las instancias e instituciones donde se ejerce aquello que habitualmente se denomina el "verdadero poder", para promover allí enérgicamente conductas paritarias, ya que no hay nada previsto para reducir eficazmente las conductas evasivas y los fraudes.

¿Y LAS CUOTAS?

¿El establecimiento de cuotas habrá sido una solución eficaz? Parece que no, por varias razones que han sido muy bien expuestas en *Parité-Infos.*[5] Vogel-Polsky muestra que el defecto inherente a las estrategias de discriminación denominadas "positivas", que se estiman temporarias, es el tiempo que requieren para llegar a resultados concretos. Puede haber efectivamente efectos beneficiosos, dice ella, sin que eso modifique la totalidad del sistema, por razones estructurales debidas a "los efectos permanentes y transversales" de las relaciones de los sexos "que no tienden a desaparecer". Se refiere a los efectos del sistema arcaico, y muy cristalizado, de representaciones mentales que siempre utilizamos. En este preciso punto, la discusión queda abierta. En mi opinión, la cuestión no es hacer "desaparecer" los efectos de la pertenencia a un sexo dado, sino lograr, luego de enormes esfuerzos educativos para mantener los ojos abiertos y con medidas a veces coercitivas sobre planos concretos, un cambio de mirada que haría que los aspectos de lo femenino no se relacionaran más automáticamente con un signo negativo. Medidas precisas pueden lograr ese efecto a largo plazo.

[5] Éliane Vogel-Polsky, "Les impasses de l'égalité", en *Parité-Infos*, serie extraordinaria, núm. 1, mayo de 1994, pp. 1-12.

Sin embargo, el muy válido argumento que utiliza Éliane Vogel Polsky contra el sistema de cuotas considerado un medio de acceso es que "se trata de un instrumento de reajuste que implícitamente alude a la asimilación de las mujeres a los hombres", lo que permite suponer que se las podrá suprimir cuando ese estado sea alcanzado. Pues, dice, lejos de conducir a una evolución continua hacia la igualdad, "fijan la desigualdad en una proporción dada" que puede variar.

En mi opinión, el argumento es perfectamente justo en dos sentidos: por una parte, en que las cuotas están establecidas sobre una situación de fondo, rígida, en la que nada cambia la mirada mutua que ambos sexos tienen entre sí y sobre sus relaciones, y por otra parte, desde una mentalidad tal, que se emprende una carrera para lograr la recuperación asintótica, perdida desde el comienzo, pues permanentemente se juega en el horizonte de los dominios reservados a lo masculino, que tal vez un día sean invertidos a una modesta escala para ser reemplazados por otros, y así hasta el infinito. Los errores del movimiento voluntarista que anima a los sistemas que tienen como objetivo favorecer la igualdad en un sistema desigual son de diferentes órdenes: no se actúa directamente en el sistema global de representaciones que domina la desigualdad en los hechos al instaurar una situación temporaria de excepción; se admite que el modelo a alcanzar es el masculino, el cual es siempre inalcanzable; desde una lógica restrictiva de cuotas, como "compromiso aceptable", se inauguran nuevos modos discriminatorios por la creación política –en la mente si no en los hechos– de dos órdenes de representación, en los cuales el pasado de la humanidad hace pensar que uno, masculino y fundado sobre un principio viril considerado como trascendente, sería más valorizado que el otro, y por la instalación, siempre en las mentalidades, de una jerarquía entre elegidos, en cualquier nivel, en la que se supone que unos son elegidos por su competencia y las otras a causa de las cuotas o de la paridad. Las mujeres designadas por ese medio serán sospechosas de deber su promoción profesional o política no tanto a sus capacidades sino a su sexo.

Parece ser entonces que las cuotas, como método de promoción, funcionan como un encasillamiento de la sociedad. Una vez completa, la cuota se vuelve inmodificable pues no ha sido prevista como un medio para llegar a la igualdad sino como un puro "compromiso aceptable", tal como figura en los tratados de comercio, incluido el comercio no equitativo.

Finalmente, el sistema de cuotas abre la puerta a todas las acciones judiciales posibles, al usar en contra el argumento de sus efectos discriminatorios hacia los hombres, al impedirles lograr libremente el éxito de sus emprendimientos. Este argumento es de hecho válido porque la discriminación positiva se funda efectivamente en la determinación sexuada, ya que no es posible, en el marco de sistemas de pensamiento como los nuestros acerca de las relaciones de los sexos y más allá del discurso universalista de la igualdad formal de los individuos de ambos sexos, hacer escuchar la necesidad de apuntalar las prácticas que efectivamente rindan cuenta de esta igualdad ideal sin recurrir a la precisión del sexo. En algunos países, especialmente en los Estados Unidos, la discriminación positiva sexuada a favor de las mujeres es atacada en nombre de su efecto contrario. En Gran Bretaña tuvo lugar en 1996 un proceso histórico, iniciado por dos hombres ante el equivalente británico del Consejo de la Magistratura del Trabajo, contra una decisión del partido laborista de elegir mujeres como candidatas oficiales (en primera línea) para las elecciones legislativas, en las circunscripciones que presentaban las siguientes características: aquellas en las que las bancas estaban ocupadas por hombres laboristas que no se volvían a postular; aquellas en las que los laboristas estaban en condiciones de ganar; aquellas con nuevas bancas. Los comités regionales eligieron 34 mujeres como futuras candidatas. El partido laborista sabía que la ley de 1975, al impedir las discriminaciones fundadas en el sexo, no consideraba que la función de representante político fuera un empleo. Los miembros de la Magistratura aceptaron sin embargo dar lugar a la demanda presentada ante ellos en nombre de la Directiva Europea sobre igualdad de tratamiento, sobre la base de la idea de

que su función política no requería de un oficio o de una profesión pero la actividad de selección previa sí lo exigía. Por lo tanto, el tribunal le dio la razón a los demandantes por haber sido "ilegalmente discriminados en razón de su sexo".[6]

¿Cuáles podrían ser las soluciones?

Hay que cambiar radicalmente la concepción de la propuesta paritaria.

En efecto, en primer lugar, si la igualdad de los sexos no es reconocida como derecho inalienable desde una óptica universalista y no diferencialista –pero lo universal no debe confundirse con la indiferenciación–, entonces la discriminación y la desigualdad en las relaciones sociales no son en realidad espontáneamente concebidas como injustas y condenables. En consecuencia, querer alcanzar la igualdad fundándola sobre el reconocimiento de la diferencia sexuada es un engaño pues implica reconocer de alguna manera la pertinencia de la jerarquía fundada sobre esta diferencia tal como ha sido simbolizada a lo largo de los siglos. No es apuntar a la decadencia de esta forma milenaria de representación, pues se validan las premisas indisociables de su simbolización.

En segundo lugar, el error consiste en creer que la igualdad por la paridad se obtiene por medidas de reajuste. En esta óptica, se lo ha dicho, lo óptimo (y las fuertes ventajas que lo acompañan) es lo masculino; el objetivo es, si no alcanzarlo ya que se aleja, al menos aproximarse.

Si se acepta la metáfora deportiva, el reconocimiento formal y fáctico de la igualdad, con la necesaria transformación paralela de las visiones y las mentalidades, no debería concebirse ni como una carrera de persecución en la que las piernas no pueden desafiar a los

[6] Lily Segerman-Peck, "Élections britanniques: pas question d'aider les femmes", en *Parité-Infos*, núm. 13, marzo de 1995, pp. 1-3.

que están ayudados por un motor, ni como una carrera de obstáculos, lo que representaría la instauración de un sistema de cuotas, sino más bien como una carrera de relevos o como una modalidad aún desconocida en la que cada equipo (mixto) avance en dirección al otro para encontrarse a mitad de camino en posiciones en las que pueda calcularse el rendimiento.

Sin tener en cuenta la universalidad proclamada por la versión anterior de la Constitución, la República –escribía Robert Badinter– ha negado constantemente a las mujeres el ejercicio igual de los derechos políticos: eso puede enmendarse –sin necesidad de modificar la Constitución– con medidas legales ordinarias a condición de que no obren con espíritu de reajuste sino de encuentro-fusión.

Las medidas entendidas de este modo implican una verdadera y sabia voluntad política, mucho más difícil de fomentar en la medida en que debe apoyarse en una decisión altruista de los hombres en el poder, quienes deben aceptar renunciar a una parte de sus prerrogativas, y ya vimos cuán impensable resulta esto. Falta en este caso una especie de inconciencia como en el de la concesión de la anticoncepción, que no concernía aparentemente a la esfera del poder y cuyos autores no vieron que afectaba al corazón de la valencia diferencial de los sexos fundadora del poder masculino, como hemos mencionado más arriba; o incluso, falta una forma rarísima de impulso entusiasta y generoso, como el de la noche del 4 de agosto cuando fueron abolidos los privilegios de la aristocracia. Pero en tiempos ordinarios, lo que prima es la frialdad de la mirada y de los intereses.

Falta por lo tanto la voluntad política del Estado y de sus principales representantes, en todos los niveles y en todas las instancias, que consistiría en usar simplemente el privilegio de designación y de nominación que detentan para nombrar tanto mujeres como hombres en puestos clave del área de servicios, de las administraciones y direcciones políticas, y en los cuerpos de prefectura, no de manera contable localmente sino de la misma manera aleatoria según la cual funciona el gran criterio de lo universal biológico igua-

litario: la *sex ratio* (la cual otorga, como es sabido, un ligero privilegio a los hombres a la hora de los nacimientos).

El Estado no sólo debería poder estimular a las universidades y los grandes organismos de enseñanza y de investigación para que designen según esta misma regla no contable tantas mujeres como hombres en las comisiones de reclutamiento, consejos, y en las elecciones de profesores, sino también para que usen su derecho correctivo de designación y nominación de una parte de los miembros de las comisiones y para que ratifiquen las propuestas de reclutamiento para introducir la igualdad. Éstas son medidas a tomar si realmente se quiere.

La razón por la cual no se lo hizo no es la menor competencia femenina –todos los expertos coinciden en que se trata de una idea falsa– ni la menor disponibilidad de las mujeres, sino la voluntad tácita, serena y no cuestionada de no abrir realmente la puerta al universalismo republicano, de conservar intactos los bastiones masculinos del ejercicio del poder. Esta voluntad tácita no es cuestionada por el simple hecho de que el sistema de representaciones arcaico que hombres y mujeres intentan hacer tambalear perdura en el fondo de los corazones y en la mente. Sin embargo, el golpe de gracia necesario pasa por allí. En los puestos mencionados más arriba no se trata, como puede verse, de situaciones electivas sino de situaciones de compromiso y de decisión: es en razón del trabajo a largo plazo realizado en esos niveles que la sacudida puede ser duradera y crear un hábito.

Otras medidas serían más costosas (la recomendada más arriba no cuesta nada) pero son necesarias. Se trata de la creación de recursos suficientes para que las mujeres puedan salir del fatal engranaje de la doble jornada de trabajo cuando no pertenecen a sectores acomodados. La cuestión de la disponibilidad semejante de hombres y mujeres para las tareas de representación política y para los mandatos diversos del Ejecutivo puede ser tratada de dos maneras diferentes: mediante un verdadero reparto de las tareas familiares, en el sentido del encuentro del que hablamos más arriba, lo que es

difícil de obtener teniendo en cuenta el considerable cambio de opinión, de hábitos y de conducta que conviene realizar previamente; pero también, muy eficazmente, mediante la liberación del peso de estar a cargo de un cierto número de problemas a través de recursos colectivos de fácil acceso: niñeras, guarderías, incluso hasta tarde si es necesario, ayudas domésticas, etcétera.

Se podrían tomar otras medidas, puramente políticas, o respetar las que ya se han tomado, aunque con vigilancia.

La supresión del cúmulo de mandatos, si se observa realmente, podría crear un espacio considerable y abrir la puerta a las mujeres, si es que no se impide concientemente. De la misma manera que cualquier persona electa que abandona su banca por un puesto gubernamental debería presentarse nuevamente a elección antes de volver a ocupar, como si se tratara de un depósito que se le ha confiado, el puesto del candidato siguiente en la lista, pues la elección no confiere ni un derecho de por vida ni una aptitud para todos los mandatos.

Deberíamos reflexionar sobre los efectos contraproducentes de cierto tipo de escrutinios: el sufragio nominal mayoritario, o el sufragio indirecto que es el modo de elección de los senadores (de hecho, cooptación entre pares), no son neutros en lo que concierne al acceso de las mujeres a las magistraturas.

Es interesante comprobar que si en Suecia hay el 50% de mujeres en el gobierno, el 40% en el Parlamento, el 48% en los consejos generales y el 41% en los consejos municipales,[7] esta participación no refleja más que en Francia su condición social. La condición femenina es muy parecida en ambos países. ¿Qué es lo que cambió en Suecia? En principio, por cierto, el control de la fecundidad. Pero es también el resultado de un verdadero combate dirigido por poderosas organizaciones femeninas dentro de los partidos políticos modernos, comenzando por las organizaciones juveniles. Estas organizaciones militantes, donde las mujeres rechazan "servir el café"

[7] *Parité-Infos*, suplemento del núm. 16.

durante las reuniones ordinarias, han fracasado en el tema de las cuotas, pero siempre pelearon golpe a golpe, elección por elección, logrando un número creciente de mujeres en las listas electorales, en las direcciones de los partidos y en los niveles de responsabilidad. Conviene estimular la creación y la vida de organizaciones semejantes, en todas partes en las que surjan.

Podríamos así inspirarnos en el ejemplo sueco en un punto preciso, que tendría la ventaja de confirmar a la mujeres en su rol de individuo y de ciudadana, a saber, la supresión de la imposición común de las tareas del hogar, que cada individuo pague sus impuestos por su propia cuenta. Así, el trabajo femenino no sería percibido como ese "suplemento" que terminaría siendo un ingreso extra del hombre.

Convendría igualmente revisar la escritura de todos los manuales de enseñanza de la primaria a la universidad. Se trata de algo imperativo, pues es muy temprano que se imprimen en las mentes las marcas del modelo arcaico dominante. Si el contexto interviene allí intensamente, la autoridad de los textos no es despreciable. Los puntos a rastrear son a veces sutiles, como surge de este ejemplo tomado de la pluma de un gran historiador que habla de una arteria de París en el siglo XIX: "*La* mujer viene a hacer *sus* compras". No son *las* mujeres quienes van *al* mercado o a hacer *las* compras. De esta manera, hacer *sus* compras, *sus* cursos, *sus* tareas hogareñas da cuenta, por la simple virtud del verbo, de la fuerza ontológica de lo femenino.

Éstas son las medidas que unirían a hombres y mujeres en un espíritu universalista de igualdad y que el poder público puede tomar si es que suscribe realmente los efectos esperables y, por lo tanto, está convencido a través de sus representantes de que se trata de una prioridad absoluta y no sólo de problemas extraños y menores en relación con los problemas mayores como los económicos o los conflictos políticos y sociales.

El ejemplo sueco

Élisabeth Elgán[8] ha mostrado claramente que "la entrada masiva de las mujeres a la vida política sueca [no ha sido] consecuencia de una evolución de la condición social de las mujeres sino el resultado de un combate". En efecto, el mercado de trabajo ha sido siempre uno de los más segregativos del mundo. "Si se suma el conjunto de los ingresos, salarios, subsidios, pensiones, beneficios, intereses de capital y bienes inmobiliarios, etc., de las mujeres nórdicas sólo da dos tercios de los ingresos masculinos".

El combate que se ha librado en ese país por la igualdad política ha sido eficaz por múltiples razones: la existencia de organizaciones militantes y decididas dentro de los partidos, a las cuales aludí más arriba, pero también la voluntad de adherir a reivindicaciones muy concretas, hombres y mujeres juntos, como se hizo en el caso de la obtención de la *imposition séparée* (contribución individual) ha confirmado a las mujeres en su posición de ciudadanas plenas (1970). Élisabeth Elgán señala también el rol de los medios comunicación que han sostenido activamente los combates feministas y la importancia de las investigaciones universitarias difundidas al público, y que alimentaban los debates sacudiendo intensamente a la opinión, como en el caso de "ese estudio que demostraba que un mismo texto, según se lo atribuyera a un hombre o a una mujer, no era recibido y analizado de la misma manera por sus lectores". Atribuido a una mujer, era objeto de burla y rechazo.

A esto hay que agregar el peso estructural de los sistemas electorales (abolición de la Cámara Alta resultante de sufragio indirecto, es decir, de la cooptación entre pares) y el hecho de que el peso de las elites consolidadas no es el mismo que en Francia, donde representan una especie de nobleza de Estado.

[8] Élisabeth Elgán, "Parité dans la vie publique: la différence suédoise", en *Parité-Infos*, suplemento del núm. 16, pp. 1-4.

A partir de 1980, una vez alcanzado el umbral del 30% de mujeres en las asambleas elegidas, comienza verdaderamente la aceleración en Suecia. Pero importa señalar en principio, contrariamente a lo esperado, que la política impulsada no se volvió fundamentalmente diferente: no hay una política de hombres y otra de mujeres; lo importante es que las mujeres accedieron al juego político. A partir de esta fecha, ellas ocupan cada vez más lugar en las comisiones parlamentarias (el 43% en 1996) y desbordan mucho más las comisiones de pura vocación social que aquellas tradicionalmente más prestigiosas de asuntos externos o finanzas. Se inicia también el combate por aumentar la presencia de las mujeres en la dirección de las administraciones generales, donde las reglas de nominación son poco claras. "Del 16% en 1986, el número de mujeres en las direcciones de las administraciones centrales pasó al 37% en 1993", y eso se logró sin la utilización voluntarista de cuotas, simplemente bajo la sabia dirección del Parlamento.

De estas acciones se derivaron múltiples efectos: la crítica de las desigualdades en la composición por sexo de la jerarquía universitaria (el 7% de profesoras), por ejemplo; o incluso, la legitimidad más visible de la vida familiar, llegando incluso a instalar guarderías en el Parlamento. Pero sobre todo, por efecto de contagio, los grupos hasta entonces excluidos de la vida pública comienzan a hacerse escuchar, como los jóvenes o los inmigrantes; se constata entonces una democratización de la vida política que se dispone a luchar contra "las desviaciones mafiosas de los políticos electos después de permanecer demasiado tiempo alejados de sus bases" (¡sin que se hable, sin embargo, de una mayor virtud femenina!) e incita a los ciudadanos de ambos sexos a comprometerse más activamente con la vida pública. El objetivo ya no es, de manera desalentadora, considerado inalcanzable.

Por cierto, no todo es perfecto en Suecia. Como se verá más adelante, la imposición del modelo sigue actuando plenamente en la intimidad. Pero en el plano de la igualdad política y ciudadana surge claramente que, sin proclamar medidas de cuotas y de paridad

constitucional, sin incitación legal, sino por medio de un combate librado eficaz y concretamente por ambos sexos sin debilidades, el beneficio democrático es inmenso.

Si el universalismo es engañoso, y escondería de hecho, púdicamente o no, la dominación de lo masculino, entonces es allí donde hay que atacar, por medio de medidas concretas y eficaces como la supresión de la acumulación de mandatos, o la modificación de las reglas de sufragio, en todo caso por medio de todas las medidas necesarias que establezcan las mujeres como individuos plenos. Eso sólo puede hacerse a través de una verdadera movilización de las mentes y un real aprendizaje de la convivencia, de ambos lados, y por lo tanto por medio de una educación para la política y para la idea de igualdad. Pero el ejemplo sueco nos muestra además que nada podrá hacerse si las mujeres no mantienen ni desarrollan la experiencia primordial de acceder al control de la reproducción. Se necesitaría además que las mujeres tomen conciencia, en todo el mundo, del poder de obstrucción de que disponen en el terreno de la procreación, con frecuencia difícil de llevar a la práctica en la medida en que la dominación está tan fuertemente inculcada que todos los actores la consideran legítima. Pero mientras en nuestro mundo occidental se les reprocha bastante el no concebir bastantes niños, ¿quién sabe si, en el fondo, no se trata de un rechazo ante un mundo que no está hecho para ellas, que las penaliza y las mantiene bajo tutela? Debemos comprender que la libertad individual y la igualdad entre los sexos actúan en beneficio de toda la sociedad.

IV. OBSTÁCULOS Y BLOQUEOS. DEL USO DEL CUERPO DE LAS MUJERES

La valencia diferencial de los sexos y la dominación masculina están fundadas en la apropiación por parte del género masculino del poder de la fecundidad del género femenino e *ipso facto* sobre el goce de la sexualidad de las mujeres, pues ambos van juntos, cuyo corolario es el placer que nace del acto sexual. Estamos aquí pues al mismo nivel en el ámbito oscuro o resplandeciente de la sexualidad, en tanto tema tangencial en el que se anudan y se renuevan sin descanso todas las contradicciones y el estado de tensión inherentes a la convivencia de estos tres elementos: procreación, pulsión sexual y placer en la satisfacción de la pulsión. Se los ubica aquí de manera neutra, como necesidades compartidas por ambos sexos. Sin embargo, en este conjunto estrecho y reducido, verdadero nudo gordiano, se encuentran los frenos y obstáculos en relación con la igualdad de los sexos.

Los autores contemporáneos, sobre todo juristas y psicoanalistas, destacan que la política reciente del gobierno francés y de los gobiernos estadounidense y europeos –legislando en los ámbitos que recientemente han cobrado protagonismo, como el acoso sexual, la prostitución de los menores, el turismo denominado "sexual" o la publicidad– bajo la apariencia de una "política de los sexos" desatan una "criminalización" o una "represión" del deseo, que tiene poco que ver con la preservación de las libertades y con la búsqueda de la igualdad de los sexos. ¿Se trata realmente de esto? Deseamos sumarnos a este debate para explicarlo, tal vez de modo diferente, con una clara conciencia de la dificultad del planteo. Esta dificultad es señalada por Freud en una frase que Michel Schneider cita en una obra reciente: "Aquel que prometa a la humanidad librarla del em-

barazoso sometimiento sexual, cualquiera sea la tontería que diga, será considerado como un héroe".[1] Entonces, aquí no se trata de hacer propuestas de esta clase, sino de brindar los elementos para comprender mejor las implicancias de una situación de poder donde causas y efectos no se distinguen con claridad y se refuerzan mutuamente, y tal vez sea mejor diferenciar las acciones correctas, tanto políticas como jurídicas, de las trampas para tontos.

La lucha por la posesión del cuerpo femenino

A través de un desarrollo deductivo creemos haber dejado claro que la valencia diferencial de los sexos y la dominación masculina tenían su fundamento y su propósito establecidos sobre la apropiación de la fecundidad femenina y más particularmente sobre la capacidad de las mujeres de concebir hijos para los hombres, ya que ellos no pueden concebirlos por sí mismos. Para lograr un verdadero éxito, esta apropiación redobla el confinamiento a este rol complementándolo con medidas necesarias para que resulte eficaz: asignación de tareas repetitivas de mantenimiento, obediencia debida a los hombres, ignorancia, alejamiento de las áreas del saber y del poder, negación del estatus de persona apta para decidir su destino o para obrar por el bien común, todas medidas que implican una denigración. Las mujeres son tontas y es por eso que son ignorantes: un razonamiento bien conocido.

El corolario de la apropiación de la fecundidad femenina es una lucha obligada y necesaria entre hombres por la captación individual de la sexualidad de mujeres particulares. Esta lucha constante

[1] Véase también Michel Schneider, "Désir, vous avez dit désir", en *Le Monde*, 7 de marzo de 2002. Esta idea de Freud se expresa también de otra forma: "No hay mixtura, aun la más absurda, que la sociedad no esté dispuesta a avalar, en tanto se la proclame como un antídoto contra la omnipotencia temible de la sexualidad" (Sigmund Freud [1926], *¿Pueden los legos ejercer el análisis?*, en *Obras Completas*, vol. 20, Buenos Aires, Amorrortu, 1978-1985).

por procurarse portadoras de hijos tiene como consecuencia, además de la ostentación y la admiración de la potencia viril, el arraigamiento de una profunda convicción compartida por todos los seres humanos: la pulsión masculina es lícita y su expresión no puede ser reprimida, aun cuando pueda mantenerse a raya en el mismo seno de la lucha entre pares. A pesar de la diversidad de las instituciones sociales, se realizó de manera constante a lo largo de la historia de la humanidad bajo dos formas. La primera es socialmente civilizada. El intercambio realizado entre los hombres de los cuerpos de las hijas y hermanas que les pertenecen permite establecer, siempre entre los hombres, vínculos duraderos de sociabilidad, y los cuerpos de las hijas y hermanas que cambian de mano se convierten en fecundos cuerpos de esposas, silenciosas, mojigatas y castas, repletas de hijos, honorables. La segunda forma no reviste esa apariencia civilizada. Se la puede enunciar así: todo cuerpo de mujer que no es apropiado, cuidado y defendido por un propietario cuyo derecho está fundado sobre la filiación y la alianza, y cuyo uso sexual, el que se hace o se obliga a hacer, está orientado hacia la procreación, pertenece potencialmente a cualquier hombre cuya pulsión sexual debe satisfacerse. Rapto, violación, prostitución son así sucedáneos del intercambio civilizado para apropiarse, al menos temporariamente, del cuerpo de las mujeres, para uso sexual y búsqueda de placer, usos que, por intermedio del acto sexual, son indisociables del uso procreativo.

Sexualidad, procreación, placer

Si, en la vida íntima real de las parejas en todas las sociedades, el uso sexual, la búsqueda de placer y el uso procreativo no están necesariamente disociados, muchas culturas han buscado sin embargo realizar esta disociación, separando la búsqueda del placer sexual de la relación conyugal procreadora y negando a las relaciones ilícitas extramatrimoniales el derecho a dar frutos legítimos. En Grecia, tres

tipos diferentes de mujeres se ocupaban del manejo de la casa del ciudadano: la esposa nacida en la polis, casta y fiel proveedora de hijos, la concubina que se ocupaba del bienestar cotidiano del cuerpo, y la hetera o prostituta, de alto vuelo o no, que se ocupaba del placer sexual. Esto sucede también en la India, donde la sociedad "admite que se recurra a las cortesanas para preservar el pudor de las esposas". Fuera de este dominio familiar, la libertad es mayor y "la unión simultánea con varias mujeres se denomina unión con una manada de vacas". Las *devadâsi*, bailarinas sagradas y siervas del dios, "son a la vez tentaciones para los ascetas y recompensas para los devotos".[2] Vale también para Israel que, durante el Diluvio, permitía el matrimonio de un hombre con dos mujeres, una para darle hijos y la otra, que usaba pócimas de hierbas para permanecer estéril, para darle placer. En Bizancio, el descubrimiento en las cloacas de los baños de Asquelón de osamentas de un centenar de bebés muertos inmediatamente después de su nacimiento, casi todos de sexo masculino, muestra que el infanticidio era la regla entre heteras y prostitutas cuando la anticoncepción no era eficaz. Pero se conservaba a las niñas, recurso útil y sobre todo gratuito para renovar el stock en el futuro. Pues para mantener los burdeles, las heteras compraban jóvenes esclavas o educaban a las muchachas que habían quedado huérfanas. Así, en una sociedad cerrada de prostitutas, la niña nacida de una hetera y abandonada al nacer (raro ejemplo de una situación que suele ser al revés) no sólo tenía un destino trazado por anticipado sino que su presencia le aseguraba a su madre los cuidados de la vejez. Esa fue la suerte de quien se convirtió en la emperatriz Teodora, nacida en un burdel y reputada de haber conocido los mismos juegos sexuales que sus compañeras para divertir a los hombres, en los que las ocas eran invitadas a picotear el grano del cual estaban llenos los sexos de las mujeres.[3]

[2] Odon Vallet, artículo "Kama Sûtra".

[3] Claudine Dauphin, "Brothers, baths and babies. Prostitution in the Byzantine holyland", en *Classics Ireland*, vol. 3, Dublín, University College Dublin, 1966, *Midrash Genesis Rabbah*, 23.2.

Esta separación en tres aspectos –procreación, propiedad sexual y placer–, realizada a veces sólo bajo dos aspectos –propiedad sexual y procreación *versus* propiedad sexual y placer–, se produce, como hemos visto, mediante la atribución de una u otra función a diferentes mujeres para que actúen como soporte, estando cada una a cargo exclusivamente del cumplimiento de una de ellas, en beneficio moral y físico de un hombre. Tiene por efecto, gracias a una separación minuciosa, definir, autentificar e intensificar la licitud de las pulsiones masculinas dentro de la sociedad.

Se puede considerar que la introducción moderna de procedimientos anticonceptivos eficaces terminó en una separación del mismo orden para las mujeres, experimentada, elegida, querida por ellas. Es verdad que no se busca el beneficio de los hombres. Hemos visto que el mayor beneficio pasaba por el reconocimiento jurídico de la devolución a las mujeres del estatus de persona plena, la posibilidad de acceder al placer sin ningún tipo de riesgo al sentirlo. Pero el hecho mismo de que el beneficio ya no sea exclusivo del hombre es la razón por la cual el uso de métodos anticonceptivos por parte de las mujeres es percibido por todos los fundamentalismos, sin excepción, como la puerta de salida hacia la liberación femenina, ya que obligadamente acompaña a su emancipación. Ese mismo uso es también percibido por muchos hombres como una licencia suplementaria que se les ofrece para usar libremente el cuerpo de las mujeres liberadas del temor al embarazo no deseado. Así, el uso por parte de una mujer de métodos anticonceptivos, en esta lógica arcaica siempre presente y activa, se desvía de su objetivo y se percibe como una invitación y un permiso, es decir, como una consolidación de la licitud de la pulsión masculina bajo la forma de la búsqueda de satisfacción, al margen del imperativo procreador.

No todas las sociedades se han prestado al juego de la separación de las facetas de la actividad sexual, que produce la satisfacción diferenciada de las necesidades masculinas. E incluso en las sociedades que han puesto en práctica esa separación, los hombres no tienen o no han tenido los medios de lograr esa organización perfecta

de su sexualidad. Es en el seno de la pareja, a través de prácticas más o menos respetables, como el onanismo, que se maneja la complejidad de las relaciones sexuales, sin que eso resulte en beneficio de la sexualidad femenina.

No existía realmente la prostitución, y menos aún el mercado de la prostitución, en las sociedades campesinas europeas y en algunas otras, aun cuando la hija que había "cometido una falta" se convertía en la denominada presa "fácil". La violación y el incesto eran dos métodos sustitutos probablemente tan eficaces como mantenidos en secreto.[4] En las sociedades campesinas africanas, donde la organización tradicional permaneció firme a pesar de la modernidad estatal, la prostitución propiamente dicha no existe ni siquiera lejos de las aldeas. Por lo que pude observar entre los samo de Burkina Faso, se denomina *gagâre*, que quiere decir "salvajes", no domesticadas, a las viudas o mujeres que hayan abandonado definitivamente a su esposo, sin por eso regresar en busca del apoyo de un padre o de un hermano, y subsisten como agricultoras o, lo que es más frecuente, como fabricantes y vendedoras de cerveza de maíz, y crían solas a sus hijos. El término que las designa como "salvajes" subraya de hecho su autonomía, su carencia de tutela. Sin embargo, no son prostitutas, aun cuando tengan amantes a los que atribuyen por su propia voluntad la paternidad de sus hijos, un bien muy buscado. No se las desprecia, pues se mantienen como si fueran hombres y porque al fin de cuentas el poder masculino de procreación y de inscripción en la filiación no es afectado por su conducta.

La licitud de la pulsión masculina

Hay un punto que jamás se discute: la licitud exclusiva de la pulsión masculina, su necesidad de ser un componente legítimo de la naturaleza del hombre, su derecho a expresarse, elementos cuya pro-

[4] Jean-Louis Flandrin, *Les Amours paysannes*, París, Gallimard/Juillard, 1975.

pia existencia es negada a la pulsión sexual femenina. El elemento más fuerte y absolutamente invariable de la valencia diferencial de los sexos es que la pulsión sexual masculina no debe tener obstáculos ni oposiciones; es legítimo que se la ejerza salvo si se lo hace de manera violenta y brutal en contra del derecho oficial de los demás hombres. Existe.

Para hacer una sociedad viable, hubo que legislar y reglamentar un cierto número de pulsiones inherentes a la condición humana. Las dos pulsiones mejor controladas, acotadas en variados cuerpos jurídicos, son: por un lado, la que atenta contra la vida y la seguridad física del prójimo (un prójimo definido con tanta precisión que estas normas restrictivas no protegen, como es sabido, a cualquier humano); por otro, la que atenta contra la propiedad del prójimo: casas, campos, animales, objetos, bienes diversos adquiridos legalmente de diversas maneras. Muchas sociedades aún siguen considerando a las mujeres como parte de la propiedad de los hombres.

Muchas otras pulsiones quedan enmarcadas más o menos rigurosa o insidiosamente: pulsión de saber, de ser autónomo, respetado, de ser escuchado, etc. La pulsión sexual masculina es considerada como algo que debe exhibirse libremente, dentro de los límites sin embargo de las costumbres sociales y de las leyes que enmarcan la protección de la vida y de los bienes. Históricamente en Occidente una feroz represión religiosa pudo influir sobre la sexualidad de los jóvenes y adolescentes para obligarlos a seguir los cánones establecidos, sin por eso cuestionar la legitimidad exclusiva de la pulsión masculina, sobre todo la adulta. Además, en las sociedades que no están sometidas a esta moral, existe una represión social que no se dirige tanto al aspecto normativo de la sexualidad de los jóvenes sino a la protección de los intereses y privilegios de los hombres adultos en ese terreno.

Es conveniente examinar ahora esta evidencia aparentemente natural de la legitimidad de la pulsión sexual masculina, no para reprimirla totalmente, lo que no tendría sentido, sino para llegar a un ejercicio que reconociera la legitimidad paralela de la pulsión

femenina y evitar que la expresión de una implique la aniquilación de la otra.

Pues esta legitimidad exclusiva y absoluta de la pulsión masculina que debe satisfacerse tiene como corolario o, por el contrario, nace de la certeza de que cualquier cuerpo de mujer no protegido por un hombre es ofrecido y está disponible, por una parte, y de que esos cuerpos apropiados para la satisfacción inmediata están despojados de valor, por la otra. La condena moral y el rechazo social corresponden a las mujeres indefensas que no han podido o no han sabido alejarse de la codicia masculina, y no al hombre. Se las juzga responsables de su situación en función de la así llamada naturaleza animal que caracterizaría a sus propias pulsiones, diferentes en ese sentido a las pulsiones masculinas. Según un razonamiento tautológico análogo al denunciado en el siglo XVIII por Gabrielle Souchon –debido a que las mujeres son naturalmente tontas e ignorantes no es conveniente educarlas–, el argumento utilizado declara que, debido a que ellas son naturalmente animales y están dotadas de pulsiones sexuales insaciables, es normal que los hombres las repriman y al mismo tiempo las utilicen sexualmente según su conveniencia al juzgarlas responsables de esa situación.

No se pretende insinuar aquí que un cinismo triunfante es o haya sido el modo de realización de todas las adolescencias y vidas masculinas, lejos de eso. En lo que atañe a la sociedad occidental cristiana, se lo ha dicho, también hubo una brutal represión sobre la sexualidad masculina adolescente. No se trataba de salvaguardar o de establecer una igualdad de hecho entre las libidos de ambos sexos, igualdad completamente impensable en ese contexto. Se trataba de reprimir todos los actos sexuales que tuvieran como objetivo a la concupiscencia y no a la procreación, los que tuvieran lugar fuera del matrimonio (aunque la frecuentación de prostitutas para el "alivio" físico pudiera ser considerado deseable) o aquellos que recurrieran a otras vías diferentes a la genital heterosexual. Si a esto se agregaban las jerarquías sociales, los efectos podían ser explosivos. Restif de la Bretonne habla de los jóvenes campesinos vigorosos y

pobres, con su sexualidad reprimida por los mandatos de la Iglesia y cuya "lujuria feroz está mucho más exaltada que la de los ricos. Los pobres no gozan de nada, todo lo desean con violencia, todas las muchachas están fuera de su alcance, querrían violarlas a todas [...]. Habría que haber visto los efectos de esta pasión en los pobres vigorosos para darse una idea".[5] En el siglo XIX abundan los testimonios de la persecución a la masturbación en los internados, por considerar que tenía efectos debilitantes e incluso mortíferos para el organismo masculino que quedaba extenuado, según las teorías del doctor Tissot, y en el siglo XX hay testimonios sobre las dificultades de los varones adolescentes para acercarse al otro sexo antes de los cambios considerables de la década de 1960. Sin embargo, la verdad es que el asunto de fondo, la disposición del mundo tal como es ofrecida a los dos sexos, es éste: todo está en función de la realización, sin grandes obstáculos, de las pulsiones masculinas adultas.

Discursos para sostener esta afirmación

Un discurso popular normalmente burlón y cínico lo dice en sus refranes: "Suelto mi gallo, trae tus gallinas", "La mujer un poco madura debe ser tomada", "Muchacha ociosa, malos pensamientos", etc. El significado triple de estos refranes es: el derecho del macho en un espacio sin vigilancia, los malos pensamientos exclusivamente femeninos y la obligación de encauzarlos en el matrimonio. Es Jean-Louis Flandrin quien, luego de profundas investigaciones históricas en las diversas regiones de Francia del siglo XVI al XIX, puede escribir:

> Si las jóvenes se hacían embarazar no era jamas porque se hubieran enamorado de un hombre y hubieran querido tener relaciones sexuales con él, era siempre porque un hombre las había deseado [un hombre maduro, a menudo casado, no un adolescente], y había logrado mediante se-

[5] Citado por Jean-Louis Flandrin, *op. cit.*, p. 213.

> ducción o apremios gozar de ellas. Hay una estructura de comportamiento fundamental que es importante destacar.[6]

Para el autor, se trata de una "estructura de comportamiento" que remite a la naturaleza de uno y otro sexo, activo *versus* pasivo, libre *versus* sometido, fuerte *versus* débil, ofensivo *versus* reducido a la impotencia. Si se acepta este punto de vista, no hay nada más que intentar: el motivo será claro por toda la eternidad. Pero se puede pensar de otro modo. Si bien hay una estructura, no es la de un comportamiento natural sino la de una visión cultural, es decir, construida, universal, que admite y plantea como petición de principio la pertinencia de las oposiciones dualistas anteriores, que no han sido elaboradas a partir de conductas opuestas naturalmente e intangibles sino a partir de especificidades fisiológicas que hacen que sólo las mujeres conciban niños y que el sexo, también fuente de placer, sea necesario para obtenerlos. Hemos visto las consecuencias de esto.

San Agustín decía que la sociedad quedaría reducida al caos a causa de los deseos insatisfechos si se desterraba a la prostitutas de la ciudad. La cuestión importante es justamente el deseo masculino, lo que no suscita en el hombre objeciones morales porque es parte de su propia naturaleza. También escribe que es más condenable que una esposa honesta permita que su marido sexualmente haga lo que quiera con ella, valiéndose de "coitos contra natura", que dejarlo satisfacerse con prostitutas.[7] No hay una forma más clara de decir que el deseo del hombre, incluido el de actos considerados contra natura, no es realmente condenable porque su propia naturaleza lo impulsa; al contrario, se condenada a las esposas que se presten como las prostitutas a servir de desahogo. San Agustín ha proclamado que el cuerpo de un hombre es superior al de una mujer, como el alma es superior al cuerpo.[8]

[6] Jean-Louis Flandrin, *op. cit.*, p. 289.

[7] Claudine Dauphin, "Brothers, baths and babies. Prostitution in the Byzantine holyland", *op. cit.*; San Agustín, *De bon. conjug.*, 11.12.

[8] *De Mend.*, 7.10.

Recordemos que uno de los argumentos utilizados para legitimar la poligamia, en los debates marroquíes sobre el estatus de la familia, era el de la irrefrenable "naturaleza" masculina. La poligamia se convierte así en un recurso beneficioso para las esposas que envejecen. En un régimen monógamo, ellas serían abandonadas por un marido al que su concupiscencia natural y legítima vuelve inconstante; la poligamia les permite salvaguardar una posición de protección cuando deben compartir su estatus con sus jóvenes coesposas. En ningún momento se cuestionó esta "naturaleza" concupiscente e inconstante del hombre ni su derecho a sucumbir a ella en detrimento de sus compromisos anteriores y del derecho (eventual) de otros seres humanos. La consecuencia lógica de esta denegación no puede ser otra que el rechazo a otorgar a las mujeres los mismos derechos de que disponen los hombres, tal como hemos tratado de mostrar.

Si se lo observa con más distancia y desde esta perspectiva, incluso los más oficiales reconocimientos del derecho de las mujeres suelen sesgarse: como ocurre con el estatus de crimen contra la humanidad que se ha dado al embarazo forzoso. En otro aspecto, el de la creencia, pero que no está precisamente alejado de nuestro planteo, el texto reconoce implícitamente la validez de una idea compartida que coloca en el esperma el estatus étnico e incluso religioso del niño por nacer. El texto dice que es punible el acto que busca obtener ese efecto, a saber, la violación repetida y el embarazo forzoso. Entonces, el efecto (lograr que una mujer conciba un niño étnica y religiosamente diferente a ella) depende del acto y por lo tanto de la voluntad masculina de gozar y de procrear por la fuerza un niño semejante a él mediante su esperma todopoderoso. Es evidente que el niño esperado es un varón.

De esta manera, todos los cuerpos femeninos están hechos para brindar, con diversas maneras, un servicio particular a los hombres que representan a la humanidad plena y en su totalidad, y cuyas pulsiones y avidez naturales son evidentes.

Ese discurso se encuentra latente bajo muchas formas. Tomemos dos ejemplos de novelistas clásicos del siglo XX que no son exage-

rados. André Maurois escribe: "El músico brinda a los sentimientos el humilde y necesario servicio que las prostitutas brindan a los sentidos";[9] o luego: "Todos los discursos del mundo no impedirán que [los hombres] sean bímanos obscenos y celosos, ávidos de alimento, de mujeres y de metales brillantes". Los sentimientos y sentidos que deben ser colmados son exclusivamente los de los hombres, eso queda en evidencia, y aun cuando el juicio moral es despectivo, sólo los hombres representan a esa humanidad "obscena", pues las mujeres son vistas como objetos deseables al igual que los alimentos y el oro. Alphonse Boudard: "La verdad es que los hombres no son ni más ni menos que perros [...]. De esto se trata, pero no únicamente. De saltar a cualquier precio sobre una hembra. La vida en sociedad sólo nos obliga a cuidar las formas. Se inventan mil trucos [...] para superar mejor los obstáculos".[10] La sociedad impone formas, por cierto, sino "eso sería un pandemonio", pero no afecta a lo esencial: la pertinencia de la idea de la irreprimible y legítima pulsión masculina.

Los hechos: el mercado de los hombres

La prostitución bajo sus diferentes formas, masculina o femenina, está de manera clara al servicio exclusivo de los hombres, aun cuando se destaca la existencia en nuestros días de viajes organizados hacia el trópico para la satisfacción sexual de las ricas y maduras mujeres del norte de Europa. Por otra parte, no se puede asegurar que la igualdad en ese terreno pase por la creación de un turismo sexual para mujeres. Eso sería al menos reproducir la explotación de la pobreza. Dicho esto, el argumento moral no sería el de mayor peso en contra de esta innovación. Para que la simetría sea total, todavía fal-

[9] André Maurois, *Les Discours du docteur O'Grady*, Paris, Grasset, 1927; París, Livre de Poche, 1950, pp. 228 y 269.

[10] Alphonse Boudard, *Mourir d'enfance*, París, Robert Laffont, 1996, p. [illegible].

taría que el uso de prostitutos sea también ofrecido a mujeres jóvenes comprometidas en vínculos de tipo conyugal, como es el caso para los hombres. Aunque se tomen todas las medidas anticonceptivas, nadie se atrevería sin embargo a anticipar, sin provocar risa, la idea de semejante simetría, ya que está tan impuesta la idea de que el hombre posee y la mujer pertenece.

La prostitución, ya sea masculina –jóvenes y sobre todo adolescentes– o femenina –niñas, muchachas, mujeres de cualquier edad–, está entonces a disposición exclusiva de los hombres, según su gusto y su voluntad. Ofrece, en los lugares correspondientes, un muestrario y una selección donde cada uno puede, de acuerdo con la conocida expresión, hacer su compra o su "voluntad".[11] Para muchos de los clientes interrogados, lo esencial del placer descontado es precisamente eso: ir de una a otra, mirar, oler, elegir, saber que toda esa carne que se ofrece está disponible *para* él. La periodista de *Le Monde* describe a esos "cazadores tranquilos, soberanos, deslizándose en el medio de ese harén virtual y abigarrado", circulando tranquilos por el *Bois*. "El placer del voyeurismo es enorme", dice el compañero del chofer de un taxi. "Una vez que se ha hecho el circuito, se haya uno acostado o no, se duerme bien", insiste cándido. Los clientes ocasionales de las prostitutas parisinas están en su mayoría "encantados de tener, sin elegir a ninguna, una multitud de mujeres a su servicio", explica una prostituta. Añade que, ante los ojos de sus clientes, "la prostitución es natural. Forma parte de su manera de acceder a la sexualidad".

Fantasía o realidad, poco importa. Lo que cuenta realmente es la idea de la omnipotencia virtual que siente cada hombre y que se puede ejercer en cualquier momento sobre los cuerpos ofrecidos para su uso.

El mismo lenguaje que convierte a las que ejercen la prostitución, según las épocas y los lugares, en mujeres "públicas", chicas "alegres", muchachas de "consuelo" o de "relax" expresa con exactitud lo que se les atribuye. La alegría y el consuelo son para los hombres.

[11] Catherine Simon, "Prostitution", en *Le Monde*, 21 de mayo de 2002.

Son "públicas" en la medida en que su cuerpo pertenece a todos los hombres y que dan cuenta del espacio público, casi como si la noción misma de lo "público" no remitiera al bien de la humanidad bajo sus dos formas sino a la satisfacción de una sola de ellas. Michelle Perrot ha señalado con eficacia la paradoja en el uso de ese calificativo: un hombre público es aquel que consagra su pensamiento, su actividad y su vida a través de la acción política e intelectual etérea concebida como una ofrenda al bien de la sociedad a la que pertenece; una mujer pública es aquella que convierte a su cuerpo en el depósito de los humores sexuales de individuos singulares, actividad considerada como baja y despreciable.[12] Allí también el quiasmo es perfecto.

Emancipación, provocación, prostitución

La prostitución es vista por los predicadores islámicos como una de las consecuencias de la emancipación femenina de la tutela del hombre, emancipación que es a su vez hija del materialismo y de la libertad. Es evidente que la prostitución no tiene ninguna relación con esta emancipación (pues estructuralmente hace una buena pareja con el control masculino aunque se ejerza sobre cuerpos diferentes), pero si se presenta de ese modo y, por así decir, de la misma manera en el seno del enfrentamiento religioso de los países islámicos y los cristianos, y ésta es una prueba suplementaria de la existencia universal o casi universal del esquema mental por el cual las mujeres son apropiadas y mantenidas a raya con severidad en una situación donde su "naturaleza" culpable es la única responsable y cuyo deshonor recaería sobre su familia. La responsabilidad masculina queda obliterada.

La acusación de prostitución duplica la desconfianza ante una real emancipación. La periodista Daikha Dridi ha querido dar una ex-

[12] Michèle Perrot, *Femmes publiques*, París, Textuel, 1997.

plicación a las masacres específicas de mujeres que tuvieron lugar en Hassi Messaoud durante el verano de 2001.[13] Fueron precedidas en julio por otras masacres en Tébessa, donde mujeres jóvenes trabajaban como mucamas y camareras en un hotel. Llegaron los terroristas, se dirigieron a los hombres para darles una lección de devoción y luego degollaron ante sus ojos a cinco jóvenes acusadas de ser "sucias". El militar que comandaba el destacamento de las fuerzas del orden llega para rescatar a las víctimas, y más tarde aumenta su martirio al declarar: "Es por ese montón de m... que arriesgo mi vida y la de mis hombres", y las entierra anónimamente para no "deshonrar" a sus familias. En Hassi Messaoud fueron cuarenta las mujeres agredidas, "violadas, golpeadas, mutiladas, quemadas", y la polémica gira alrededor del hecho de determinar si se trataba o no de prostitutas. En realidad, eran amas de casa empleadas en las bases petroleras argelinas o extranjeras. "Lejos del padre, del hermano, o sin marido, en Hassi Messaoud ellas viven solas, con sus hijos o entre ellas". Esto es lo imperdonable. Los agresores no son guerrilleros sino "menores, dirigidos por adultos furiosos". Los logros de estas mujeres –mantienen a su familia con su trabajo– y su independencia son intolerables para los adultos desempleados y fracasados que se aprovechan de jóvenes igualmente vejadas, pues no disponen del pase obligatorio para entrar en Hassi Messaoud. Por lo tanto, las mujeres son metafóricamente prostitutas y, por ese motivo, horriblemente castigadas por los hombres, por la sencilla razón de que trabajan, son individuos autónomos y responsables y les va mejor así que a sus compatriotas masculinos.

El simple hecho de existir por sí y para sí mismas se convierte en provocación, e incluso el simple hecho de existir a secas, de mostrarse públicamente, de destapar su cuerpo, una parte de su cuerpo, ante las miradas. En sentido propio, el velo, que pertenece a la tra-

[13] Daikha Dridi, "Les Algériennes n'acceptent plus la tutelle des hommes", en *Index on Censorship*, Londres, reproducido en *Courrier international*, núm. 598, 18-24 de abril de 2002.

dición griega, romana, judeocristiana, musulmana, significa que el cuerpo que esconde ante las miradas no debe tomarse. Al contrario, las prostitutas, las sacerdotisas solteras, las esclavas tenían prohibido usar velo durante la Antigüedad. La ausencia de velo significaba entonces que el cuerpo se ofrecía ante todos.[14]

La indulgencia es la regla aplicada al violador en cuanto describe la provocación que ha sufrido. Eso puede constatarse en todas partes, aun cuando en los países occidentales hay una sensible evolución que impulsa a no creer ciegamente en esta explicación y sobre todo a no aceptarla para absolver un crimen. Así, una corte de apelaciones de Dubai redujo la condena de un violador pues su víctima de once años "lo había tentado con su comportamiento ligero";[15] un tribunal italiano dejó en libertad al asesino de una prostituta kenyana cuyo cuerpo tiró a la basura, pues era un caso "en el que la justicia debe dar prueba de compasión" y en el que "seguir con la detención [...] no tiene sentido".[16] Por el contrario, durante el entierro de la "reina de las casas cerradas", organizadora de placeres lícitos, el presidente de la Cámara de Comercio de Estambul y procurador de la República hizo mandar flores y coronas: ella había sido una fiel proveedora y una aliada del orden establecido.[17]

Algunos ejemplos singulares

El tratamiento de los crímenes llamados pasionales, sobre los cuales hemos visto hasta qué punto se trata de asesinos de mujeres y sin embargo se mantiene en silencio, forma parte de los elementos que prueban que la apropiación de las esposas y la satisfacción sexual que implica son una especie de derecho natural reconocido a los hombres en el marco de la visión arcaica de la relación entre los se-

[14] Odon Vallet, *op. cit.*, artículo "Voile".
[15] "En vue", en *Le Monde*, 26 de noviembre de 1999.
[16] "En vue", en *Le Monde*, 1° de diciembre de 2000.
[17] "En vue", en *Le Monde*, 3 de marzo de 2001.

xos. En los países occidentales, el 80% de esos delitos son cometidos por hombres que no soportan ser abandonados por diversas razones, y en los que el amor sirve de excusa; el 20% restante corresponde a mujeres que verifican en su gran mayoría esa misma proposición, pues se trata sobre todo de esposas empujadas al asesinato para escapar al terror de una relación brutal de posesión. Y sin embargo, la imagen fuerte que generalmente se transmite es la de la esposa adúltera que junto a su amante mata a un marido muy confiado, como en *El cartero siempre llama dos veces.*

En Holanda, país a menudo a la vanguardia en legalizar prácticas hasta entonces no admitidas o desconocidas, existe un cuerpo de "asistentes sexuales" que van a domicilio a satisfacer las necesidades de los discapacitados, a 73 euros por una hora y media de servicio.[18] Es evidente que se trata de mujeres, enfermeras muy especializadas, que brindan ese servicio a hombres discapacitados. El mismo servicio no se propone ni está disponible para las mujeres que se encontraran en una situación homóloga, impedidas y sin nadie para satisfacerlas sexualmente. Ante el anuncio de esta novedad, no se puede más que aplaudir una forma de "caridad" en el sentido más noble del término, el de la emoción altruista. Se piensa en el héroe de Dalton Trumbo, cuerpo sensible, intelectual y emocionalmente intachable, convertido en tronco y condenado a perecer en el encierro, privado voluntariamente por la jerarquía médica del contacto con la única persona que supo escucharlo.[19] Pero más allá del altruismo, es preciso que parezca espontáneamente normal que ese servicio se brinde sólo a los hombres, además de que no se puede imaginar, sin molestia, un sistema social que ponga a los hombres a disposición de mujeres de todas las edades y estatus como medio de acceso normal a la sexualidad. Como tampoco es concebible la imagen de un cuerpo desnudo, frágil, de adolescente tirado en el suelo, en el centro de un círculo de mujeres que se ríen de su miedo y de su humillación, exacta réplica de una es-

[18] "Vertiges de l'amour". en *Télé-Obs.*, 23 de abril de 2002.

[19] *Johnny got his gun (Johnny tomó su fusil)*, película de Dalton Trumbo, 1971.

cena descripta por Alain Rollat que hemos citado antes. La escena del círculo de hombres no evoca por cierto una conducta normal pero, de manera descarriada y chocante, no resulta sorprendente en un cierto nivel de conciencia.

Por ese tipo de razonamientos no buscamos establecer una perfecta homología entre los sexos como base de la igualdad deseada, sino simplemente hacer sentir la fuerza de las representaciones en que la oblicuidad de las relaciones entre los sexos y la desigualdad están interiorizadas muy profundamente en todos los individuos, y para inaugurar el debate sobre lo que esto implica desde el punto de vista de la libido.

Pulsión, deseo, libido

No me siento capaz de entrar en el terreno analítico para discutir estas nociones. Sin embargo, creo poder avanzar sobre dos aspectos.

Primero, ¿puede pensarse razonablemente que la libido, la economía sexual, que es el motor energético de la humanidad, sea un privilegio sólo masculino? ¿Y cómo conciliar este punto de vista subyacente al privilegio masculino de tener todos los desahogos disponibles y la idea habitualmente expresada, por otro lado, de que los organismos femeninos son los que tienen las pulsiones más oscuras y desenfrenadas y que obtienen de su realización los goces más intensos? Como es sabido, Tiresias estimaba la cifra de placer femenino en tres veces tres, cuando el hombre alcanza una en esta escala particular. Por esta declaración Hera lo castiga con la ceguera, furiosa, según se cuenta, al ver traicionado así el secreto de las mujeres. Es cierto que se trata de un mito, pero traduce eficazmente esta creencia: el miedo masculino a lo femenino y un supuesto miedo simétrico de las mujeres a que se revele el instrumento de una dominación inversa que estaría escondida en el centro mismo del sometimiento sexual en el que se encuentran, pues la ignorancia de la relación (supuestamente real) de fuerzas estaría en el bando masculino.

En ese quiasmo, se impone una conclusión. El montaje clásico que acepta que sólo cuenta el deseo masculino, que puede satisfacerse con cualesquiera de los cuerpos a disposición, mientras que paralelamente conviene reprimir la apetencia sexual de las esposas, todo en provecho de las posibilidades de placer del varón –pero sin ánimo de reciprocidad– que las demás ofrecen, es claramente una construcción ideológica y no la traducción de una realidad psicofisiológica y es sin duda la consecuencia más profunda, fuerte y pesada de todas.

¿Esta construcción está fundada sobre la asimetría? La asimetría física es necesariamente fuerte en la expresión y realización de la libido, pero difícilmente se pueda alegar que esta única asimetría orgánica, que opone penetrante a penetrado, sea el origen de la dominación social de lo masculino que se ejerce en todos los dominios de la vida. Como en el caso de activo/pasivo, supone una valoración previa. La marca femenina adjudicada al cuerpo penetrado es completamente negativa sea cual fuere el cuerpo penetrado y su propia capacidad de penetración; por otra parte, el rasgo activo *versus* pasivo no está automáticamente asociado a los rasgos penetrante *versus* penetrado. En la actividad sexual con penetración, la pasividad puede ser masculina y ser sin embargo valorizada como ocurre en la India. Me parece que para comprender la dominación, hay que reconocer otras exigencias: la apropiación obligada del cuerpo de las mujeres para la procreación en general, por cierto, pero sobre todo para la reproducción de la forma física masculina, a través de la procreación de hijos para los hombres. La jerarquización de los usos de los cuerpos femeninos, al repartirse entre diferentes mujeres en ciertos contextos culturales que hemos recorrido por cierto rápidamente y que propone elementos suplementarios al goce masculino, supone al principio un entendimiento del fundamento primario de la dominación, a saber, la necesidad de la captación y la reclusión de algunos cuerpos femeninos, por un acuerdo entre los hombres beneficiarios, para la reproducción de su género.

¿Esto se funda en una menor apetencia de placer por parte de las mujeres, como una diferencia "natural"? Un postulado básico sobre

el funcionamiento del mundo animal que se relaciona con el género humano es que la búsqueda de placer al menor costo es una necesidad universalmente compartida.[20] ¿Sería conveniente entonces entender que este universalismo con su decente connotación igualitaria escondería en realidad dentro del terreno sexual sólo a la pulsión masculina, mientras que lo mismo sucedería en todos los demás dominios, como la búsqueda de alimento, de abrigo, de descanso o de evitar el dolor? ¿O hay que postular que la búsqueda de placer del lado femenino no tiene nada que ver con la actividad sexual y, por ejemplo, sí tiene que ver con la plenitud de la maternidad? Así encontraríamos del lado de la libido la misma negación al abrigo del universalismo en la expresión de una ley que excluía a las mujeres del estatus de persona y de la ciudadanía: todos los seres humanos buscan el placer, pero las mujeres no lo hacen, o lo hacen de modo diferente. Se plantea así a priori una diferencia de "naturaleza" como fundamento del orden social. Pero nada permite fundamentar objetivamente la hipótesis de esa menor apetencia de las mujeres en el ámbito del deseo sexual y de la búsqueda de placer, o la de una apetencia cuyo objeto es radicalmente distinto.

Como un elemento que permite comprender mejor las hipótesis de la asimetría o del menor apetito de placer entre las mujeres, se propone distinguir entre la violencia de una pulsión hormonal, irresistible, apremiante y sin una auténtica orientación hacia una pareja amada y deseada, que sólo experimentaría el sexo masculino, y la constancia de un deseo amoroso orientado y en busca de reciprocidad, que sería el destino del sexo femenino. Pero aquí se trata, en realidad, de roles socialmente distribuidos y de racionalizaciones justificativas: de la evidencia no surge automáticamente que el deseo sexual masculino sea una pulsión intolerable e imposible de controlar y que deba ser fisiológicamente satisfecha en el acto. Esto se demuestra claramente en la vida cotidiana de muchos hombres,

[20] Henri Atlan, "Du principe de plaisir à la morale de l'indignation", en *Séminaire de Françoise Héritier. De la violence II*, París, Odile Jacob, 1999.

y no sólo en la de los ascetas y anacoretas, y sin pasar necesariamente por la sublimación; el deseo amoroso puede traducirse, para ambos sexos, bajo la forma de pulsiones; el deseo puede ser también, como escribe Michel Schneider, no sólo frío (deseante que no desea reciprocidad) sino también intransitivo (no desear a nadie en particular), como Querubín,[21] en una incapacidad de satisfacción que aumentaría su fuerza pulsional más que atenuarla.

El simple hecho de reconocer como necesidad el deseo sexual masculino, presentándolo como algo torrencial que no puede detenerse ni controlarse, en contraste con las "aguas estancadas" del deseo femenino, es en sí una justificación de la licitud del deseo masculino: autoriza cualquier paso a la acción dentro de los límites establecidos que hemos visto (no matar, no quitarle al prójimo, mientras que el simple hecho de que se respeten generalmente estos límites constituye la prueba de que la pulsión puede ser controlada por el individuo que la experimenta). La obligación social está justamente del lado de la construcción mental, de la representación, no de una "naturaleza" inflexible que expresaría la relación exacta entre los sexos.

Tomemos el ejemplo de la ninfomanía. Es el término psiquiátrico que describe una forma de trastorno físico y mental en el que una mujer se ofrece a múltiples hombres. Es muy posible que, en un estado de extrema frustración y de exacerbación de la libido, la ninfomanía sea efectivamente una perturbación psiquiátrica. Pero conviene subrayar que la simple búsqueda de múltiples parejas, ante la ausencia de redes de ofertas idóneas en un mercado especializado, representaba para las mujeres occidentales, antes de los cambios de las últimas cuatro décadas, el arduo recorrido del combatiente por el frente de la respetabilidad. Ahora bien, si recurrir a parejas múltiples es señal de desvergüenza o de perturbación mental cuando se trata de mujeres, que los hombres recurran a la prostitución (para no hablar de las relaciones por la fuerza) es sólo señal de una higie-

[21] Michel Schneider, en *Le Monde*, 7 de marzo de 2002.

ne necesaria. Se trata de vaciar un órgano de un exceso que le pesa, casi como vomitar o defecar. Estamos en el lenguaje de la psicología pura. Pero, a la inversa, la metáfora posible en el mismo sentido, el del "sustento" necesario, no ha sido jamás utilizada para apoyar una eventual reivindicación de la satisfacción legítima de las necesidades femeninas. Si se utiliza esta metáfora, es bajo la forma de los excesos bulímicos, devoradores o crueles que buscan vaciar al hombre de su sustancia, o a veces para aludir al valor curativo del esperma, cuando el intercambio sexual, en una unión legítima, devuelve la fuerza y la vida a las pálidas jóvenes cloróticas.[22]

Realidades de hoy

Puede resultar desesperante percibir que el cuadro que se traza hoy no ha variado demasiado y puede incluso volverse más oscuro en razón de las nuevas formas de uso sexual de los cuerpos de las mujeres y, conviene agregar, de los de los niños de ambos sexos, y del empeoramiento de las formas tradicionales de explotación. Sin embargo, cambia la mirada, tanto la oficial y la política como la privada. La ley, la aplicación jurídica de las leyes, la implicación policial se instalan en el terreno del sexo para proteger a los débiles del ataque de los fuertes. ¿Es a riesgo de reglamentar el deseo, de silenciar la libido? Es por cierto una pregunta importante, pero no podemos conformarnos con plantearla en esos términos sin correr el riesgo de adecuarnos al modelo dominante que limita libido y pulsión al sexo masculino. Pues si efectivamente la mirada empieza a cambiar para ciertos individuos finalmente iluminados, la norma masiva de comportamiento sigue en pie, pues nada se ha hecho para que cambie realmente en ese dominio central que es el de las representaciones de la sexualidad masculina y femenina, y, sobre todo, porque los que prac-

[22] Jean Starobinski, "Sur la chlorose", en *Romantismes*, núm. 31, 1981, pp. 113-130.

tican la sexualidad utilizando la violencia o el comercio ilegal aumentan regularmente y amplían su campo de acción.

Se sabe, por ejemplo, que a pesar de la generalización de la concientización de la existencia del turismo sexual, a pesar de su estigmatización y el propio compromiso de la industria turística en la lucha contra él, hasta hoy han sido pocos los progresos realizados en razón de la fuerza de una demanda que se acentúa, que es en el 99% masculina[23] y afecta a unos 2 a 3 millones de niños por año, que son cada vez más pequeños a raíz del temor al sida que manifiestan sus clientes.[24] Estas cifras, considerando que cada niño tiene numerosos clientes, da una idea de la magnitud de la demanda.

El turismo sexual forma parte de las nuevas formas de usar el cuerpo de las mujeres. También forma parte la organización de traficantes mafiosos internacionales que introducen en el mercado urbano a muchachas cada vez más jóvenes, exóticas y forzadas, así como de la trivialización de las violaciones colectivas. Finalmente, de manera insidiosa pero deliberada y creada, el uso de las capacidades eróticas del cuerpo femenino con fines publicitarios y mercantiles obedece estrechamente al esquema mental que cree que los cuerpos de las mujeres pertenecen a todos los hombres, comenzando por la mirada de apropiación que se posa sobre ellos como un derecho.

En cambio, el denominado acoso sexual no es una forma nueva pero corresponde a la concientización de la ilegitimidad de la situación de poder que permite al empleador, como al amo y al señor de antaño, el ejercicio de un exceso de confianza bajo coacción física o moral (que sería la evidencia de su derecho) e invocando su autoridad.

La cuestión no es sólo encauzar los excesos a través de la ley. Hay que lograr, por medio de la educación reiterada incesantemente, hacer comprender los mecanismos universales de los sistemas de pensamiento que nos rigen y nos condicionan aunque no tengan fun-

[23] Congreso de Yokohama contra la explotación sexual, 17-20 de diciembre de 2001. *Défenseur des enfants Infos*, febrero de 2002.

[24] *Le Monde*, 18 de diciembre de 2001.

damentos, porque se trata de las construcciones arcaicas que ya hemos analizado previamente. Luego es necesario, y más difícil aún, sacar conclusiones generales y sobre todo de los puntos de impacto que llevarán progresivamente a los individuos a cambiar de ideas y de comportamientos. Se necesitará mucho tiempo. Pierre Bourdieu hablaba de "la extraordinaria inercia que resulta de la inscripción de las estructuras sociales en el cuerpo",[25] inercia que se debe a la costumbre y por lo tanto a lo que se trasmite desde la más temprana infancia justamente por la educación y el adiestramiento del cuerpo. Con respecto a Bourdieu, Jacques Bouveresse escribe: "No sólo hay que querer saber, hay que querer también sacar conclusiones de lo que se sabe y, cuando las conclusiones a sacar son conclusiones prácticas, se entra en un terreno que el intelecto desgraciadamente apenas domina y que hoy no se maneja mucho mejor que en otras épocas", pero atenúa el pesimismo de su declaración agregando que eso no debería cambiar nuestra idea de lo que constituye "una acción libre y responsable", independiente de "la existencia de las regularidades sociológicas que gobiernan el comportamiento de los agentes individuales".[26] Yo coincido en que es efectivamente la línea que debemos seguir: explicar, hacer comprender, convencer, enseñar, llevar a la práctica, para obtener a largo plazo una revolución copernicana del sistema que en todas partes rige la relación entre los sexos. Pero constantemente hay que tener presente en la mente la dificultad de la empresa, aunque más no fuera porque exige que la mitad de la humanidad se deshaga de privilegios milenarios para acceder a la felicidad en una igualdad cuya posibilidad nunca nadie ha considerado, incluidos los filósofos, ni proyectado una eventual compensación. Lograr la igualdad no implica una victoria arrasadora en una "guerra" emprendida contra el género masculino en la

[25] Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes. Éléments pour une philosophie négative*, París, Seuil, 1997 [trad. esp.: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999].

[26] Jacques Bouveresse, "À Pierre Bourdieu, la philosophie reconnaisante", en *La Lettre du Collège de France*, 5 de mayo de 2002.

cual no puede hacer otra cosa que defenderse, o sanciones incomprensibles a la mirada de la estructura dominante, sino la cooperación y la alianza, cambio de perspectiva que sin duda supone haber llegado ya, gracias a múltiples acciones individuales, a la primera etapa de la revolución.

UN NUEVO USO DEL CUERPO DE LAS MUJERES: LA PUBLICIDAD

La publicidad, con fines esencialmente comerciales, ya que se trata de hacer comprar productos en un medio de enorme competencia, utiliza el cuerpo de las mujeres o la imagen sexuada de diferentes maneras. Una es de buena fe en el mundo contemporáneo que no oculta el cuerpo ni la sexualidad, y traduce eficazmente en este marco el erotismo que acompaña las relaciones humanas, aun cuando puede parecer que la imagen publicitaria no tiene una relación directa con el objeto que hay que promover. Este desfase es sin duda deseado: se trata de transferir hacia el objeto el halo erótico del cuerpo utilizado. Así, la imagen de las piernas de Claudia Schiffer que sale de un auto luego de una frenada brutal, se condensa con la del balón que fue la causa del frenazo. Ella devuelve el balón y le da un beso en la frente a un niño (negro) maravillado que espera al borde de la calle, quien regresa victoriosamente bajo los pelotazos y los falsos *gestos* burlones de la banda de amiguitos que, celosos, se menean imitando los besos que no han recibido. Esta imagen transmite varios mensajes que erotizan al auto pero que también lo cargan con los vivos colores del calor humano.

Por el contrario, otros utilizan a fondo, y al hacerlo lo promueven, el modelo dominante que acabamos de exponer. Al parecer, esto puede hacerse de tres maneras.

En principio se trata de la utilización del cuerpo o de fragmentos del cuerpo donde el rostro está ausente, presentados en poses sugestivas, junto con palabras que eficazmente sugieren otro uso posible, reservado exclusivamente a los hombres. No se refiere al pro-

ducto, cuya compra está propuesta a las mujeres, sino al propio cuerpo. Imágenes de lencería fina, con lecciones de seducción incorporadas o frases de doble sentido: "¿Por qué mi banquero me prefiere 'a descubierto'?"; ese eslogan publicitario es particularmente notable, que da entender también, con semejante broma, que las operaciones bancarias serias son asuntos de hombres, pues no hay ningún banquero que prefiera tener clientes hombres "a descubierto", es decir, en ese contexto sexualmente presentado, sólo quiere clientes que cumplan. El cuerpo de la mujer policía que presenta *Opium* –echado hacia atrás, arqueado, apoyado con las piernas abiertas sobre altas sandalias de lamé cerradas en el tobillo, desnudo y muy blanco sobre fondo negro– sugiere mucho más que el uso sexual del cuerpo expuesto así ante la mirada. No se señala aquí este uso publicitario del cuerpo femenino para escudarse detrás de las nociones de pudor o de ultraje, sino para resaltar una doble asimetría: hay que suscitar el deseo masculino para que las mujeres compren un producto, pero para que lo compren los hombres no es necesario pasar por la movilización del deseo femenino. Se ha notado también, por el contrario, que una valorización demasiado femenina perjudicaba a los productos destinados a los hombres.

Es obvio que allí está la trampa profunda que el modelo arcaico dominante tiende a las mujeres: si sólo existen como personas únicamente en el deseo y la mirada puestas sobre ellas por los hombres, es necesario que se adapten a esto para sentir que existen (de allí surge el sentimiento de desamparo que suele acompañar a la menopausia). Michel Schneider se equivoca cuando asegura que las propias mujeres no desean que haya "menos sexo" por la razón enunciada por un humorista misógino del siglo XIX: "Por más horror que inspire una violencia amorosa a la persona que es su objeto, hay que señalar que inspira aún más horror a las mujeres a las que no les ocurre".[27] La frase está mal expresada pero significa crudamente (pasando de "persona" asexuada a mujeres en su conjunto) que una

[27] *Le Monde*, 7 de marzo de 2002.

mujer siempre siente horror de no ser buscada y de que nadie intente violentarla. No se trata de la evidencia de una contradicción profunda en las personas, o de una coquetería femenina innata, sino del dato revelador de que entre existencia e inexistencia, en y por el deseo de un hombre, la elección ha sido siempre draconiana para las mujeres. No es "menos sexo" lo que reclaman, tal vez se trate de más o mejor con respecto a su gusto, pero en todo caso con más consideración.

Una segunda manera de usar fantasmáticamente el modelo dominante consiste, por medio de imágenes o juegos de palabras incorporados, en dar a entender que ese cuerpo, que en este caso no está ofrecido sistemáticamente al uso sexual, es sin embargo un cuerpo animal que puede sufrir cualquier maltrato. Fantasía masculina como la de *Babette*, a la que se puede "azotar", "pegar", "atar", "hacer pasar un mal momento", publicidad que juega –voluptuosamente, quiero creer, para un creativo que no ve allí más que el placer de las palabras– con la ambigüedad entre una crema fresca que lleva un nombre de mujer y la propia mujer suave como una crema; fantasías masculinas que todavía son las que representan una mujer sumisa, a los pies de su amo con zapatos de cuero, o desnuda en compañía de animales de los que imita la postura o el modo de caminar. En el género, sería difícil encontrar una publicidad más sugestiva acerca de la idea de la naturaleza animal de las mujeres que la lanzada por serialweb.com,[28] que muestra a una joven en minifalda negra vista de espaldas y desprovista de cabeza, con una mano de hombre colocada en su cintura. La pollera es levantada por detrás, descubriendo una pequeña y pueril braga blanca, por la larga nariz de un perro salchicha visiblemente macho, que a su vez es llevado en brazos por una joven sentada cuya mirada sonriente se desvía y cuyos dos dedos de la mano izquierda sostienen los órganos sexuales del animal: una manera de dar a entender que un cuerpo (un

[28] *Le site des sorties des gens qui sortent. People* [El sitio de las salidas de la gente que sale. People.]

sexo) de mujer es apetecible incluso para un perro y que los efluvios que emite son irresistibles y provocadores para cualquier deseo masculino. La supuesta relación con el sitio de citas que se promueve de ese modo sólo existe en la medida en que el mensaje transmitido a los hombres es que las mujeres que van a esos lugares no son otra cosa que animales en celo listas para ser atrapadas.

Existe también una tercera manera muy insidiosa que, para presentar un objeto, caricaturiza a las mujeres o desvaloriza sus capacidades: malas conductoras, traperas que se pelean por una oferta, estúpidas ("No inventé la pólvora pero sé cómo usarla", Canderel), aves chillonas (publicidad de una mayonesa), para no hablar de todas aquellas, habituales, que las muestran usando con emoción sus juguetes favoritos: escobas, delantal, cubo y *Ajax*, en eufóricos ballets bajo el sol del mediodía. En especial una de ellas, antigua ya, me parece el prototipo mismo de esta apelación al modelo dominante que rebaja a las mujeres para valorizar más en sentido contrario un objeto creado por la mano del hombre para el hombre. Siemens ofrecía, a doble página en *Le Monde*, y con varias repeticiones, una publicidad para el GSM Siemens S4 "Power", que dispone de una autonomía de diez horas de conversación. Entre despertadores que demuestran el paso del tiempo, la página está íntegramente ocupada por cincuenta líneas de "bla bla bla bla bla bla bla..." de diferentes tamaños, con la conclusión que se impone: "Mala noticia. Su mujer puede pasar diez horas al teléfono. Récord mundial batido".[29] Teniendo en cuenta el contexto, la mala noticia concierne al marido, usuario preferencial que sabría hablar de otro modo que con "blabla" y pagador avasallado por el exceso verbal de su mujer y su vacuidad, típicas de su sexo.

Como se ve, estos tres modos no se relacionan directamente con la erotización normal de las relaciones humanas sino con la fantasía inscripta en el centro del modelo arcaico de la valencia diferencial de los sexos y de la dominación masculina. Ésta es la razón por la

[29] *Le Monde*, 29 de octubre de 1996.

cual los publicitarios se resisten a comprender la capacidad reiterativa de estos mensajes que transmiten sus creaciones, pues lo suscriben sin haber reflexionado jamás sobre su pertinencia. La Asociación de Agencias Consultoras en Comunicación reconoce un uso en ocasiones malintencionado en los carteles, una técnica muy expuesta a todas las miradas, pero no dice nada sobre la cuestión de fondo. La Asociación de Directores Artísticos reconoce "una trivialización del uso de las mujeres como objetos", mal hábito pero sin embargo raro y menos espantoso en la publicidad que en la música rap, y acusa por otra parte a las mujeres que se compadecen de ser también las dóciles víctimas de estos mismos anunciantes. Además de que no son necesariamente las mismas, hemos visto cómo refutar este argumento. La agencia BDDP e hijos considera que la publicidad es en este terreno un cómodo chivo emisario cuando en realidad sólo es un espejo de la sociedad (lo que no es falso) y retoma la idea de que la misma publicidad en una revista un tanto esnob no produce el mismo efecto que si estuviera pegada en las paredes. De cualquier modo, una sensibilidad elitista (¿masculina?) es hacer el trabajo con humor, lo que no puede hacer el común de los mortales sobre todo cuando se trata de mujeres que son objeto de ese comercio elitista para gente refinada. Finalmente, el grupo Publicis directamente niega la idea de la explotación intencional del deseo sexual propiamente dicho pues el objetivo que se busca es la transferencia del deseo hacia la marca y el producto; más aún, el destinatario de la imagen tiene el derecho de rechazarla como comprador, pero no puede disponer del derecho de analizar la motivación que está en la base de la creación de esa imagen.[30]

Se lo puede apreciar: las personas del oficio "dan en la tecla". El problema planteado no se percibe en ningún momento en su justa proporción, salvo por Publicis que sin embargo sólo ve allí el recurso necesario para una transferencia con un objetivo comercial. Para hablar con propiedad, no se lo niega: no se lo percibe.

[30] *Le Monde*, 12 de julio de 2001.

En julio de 2001, un grupo de expertos presentó al gobierno francés un informe sobre la imagen de las mujeres en la publicidad que constata desviaciones que quebrantan de manera manifiesta "el respeto por la dignidad humana" y propone medidas no para salvar un "orden moral" sino para luchar "contra la violencia y la discriminación". ¿Qué medidas? Apelar a la responsabilidad de los propios publicitarios mediante un código de deontología y procedimientos de autocontrol adaptando en este sentido los estatutos del Bureau de vérification de la publicité (Buró de verificación de la publicidad); otorgar a las asociaciones el derecho a presentarse en los tribunales, actualizando la conocida ley del 29 de julio de 1881 mediante la adición a los motivos previstos de sanción "la discriminación por sexo, discapacidad, edad u orientación sexual", texto ya utilizado por el tratado de Ámsterdam; estimular finalmente el debate de ideas y los foros de discusión para argumentar junto a los profesionales.[31] Es cierto que este último punto, que alude a la formación e información mutuas, es esencial sobre todo si culmina en una concientización de las profesionales y en la instauración de reglas deontológicas, entre las cuales una de las más simples podría ser el aprender a resistirse ante las seducciones del verbo y del doble sentido. No se sabe que sucederá con ese proyecto que puede volverse en contra, sobre todo por la posibilidad ofrecida a las asociaciones de hacer denuncias. Muchos de los opositores temen el retorno de un orden moral y de una especie de censura a la creación. Habría que profundizar sobre la palabra "creación" que, al igual que la palabra "concepto", suele emplearse fraudulentamente. ¿Y habría un retorno del moralismo cuando se trata en realidad de velar por que la naciente igualdad entre los sexos no sea socavada en su propia base? ¿Y no es una bonita pirueta admitir en la expresión misma de ese temor el uso fundamentalmente "amoral" (en el sentido del desprecio hacia el otro) que se hace del cuerpo de las mujeres en la publicidad?

[31] *Le Monde*, 12 de julio de 2001.

Falta que las cosas se presenten como son ante nuestros ojos. El contenido del discurso publicitario, que podría –¿por qué no?– acompañar las medidas tomadas a favor de la igualdad de los sexos, trabaja en sentido totalmente contrario. La portavoz del grupo de expertos constataba que "todo sucede como si la desigualdad se trasladara al discurso de la empresa como una especie de venganza". Aunque la palabra es un poco fuerte, se sobrentiende un clara conciencia de culpabilidad y también el claro pedido de poner en marcha represalias, pero no es el caso de los publicitarios en cuestión considerados por separado. Pero reflejando efectivamente el espíritu de la época, no se descarta que allí se ve la libre expresión de la idea misma del modelo arcaico dominante, que se expresa con más fuerza cuando comienza a sentirse amenazado.

El salvajismo de la humillación sexual

¿Hay que recurrir a esta misma explicación tentativa para dar cuenta de la generalización o de la novedad de las prácticas bárbaras fundadas sobre el derecho del macho, de las que puede decirse en simultáneo que siempre han existido como excepción y que representan hoy una realidad cotidiana particularmente visible y pesada, casi habitual?

Se trata, claro, de la violación cometida en tiempos de exacciones y de guerra, de la que se ha hablado en la segunda parte de este libro –acompañada o no de posesión, repetición, acción colectiva y embarazo forzado–, en donde soldados y milicianos obtienen un beneficio sexual de la joven o de la mujer que cae en sus manos y una intensa satisfacción ante su impotencia y su humillación, pero que con eso buscan también humillar a toda su familia y, al hacerlo, quebrar la resistencia de todos. Es también la violación como el castigo favorito que se inflige a las mujeres en todos los países en que "no se otorga a los civiles la posibilidad de discutir la legalidad de su detención o del ataque a sus de-

rechos".[32] Este acto es deliberadamente cometido por los agentes del Estado que están convencidos de su impunidad, pues su derecho y su fuerza provienen del propio Estado, y que paralelamente obtienen del ejercicio de un goce gratuito, lo que consideran parte de sus privilegios como oficiales de policía y de justicia, una especie de ganga en un país conquistado.

Se quedan sin embargo en el terreno clásico, por decirlo de alguna manera, de la satisfacción masculina que puede ser ejercida legítimamente sobre el cuerpo que la ocasión (la guerra, la represión) convierte en disponible, invalidando el derecho de aquellos que lo controlaban anteriormente, se trate de padres o de maridos. El cuerpo de las mujeres es, no metafóricamente sino realmente, un territorio enemigo, controlado, vencido, saqueado y explotado.

En realidad, aquí la cuestión es, como prueba de este análisis preliminar, la generalización en los países occidentales de la violación como medio de acceso normal a la sexualidad de los jóvenes (lo que equivale a recurrir a la prostitución en el contexto adulto), violación colectiva cometida en pandillas de adolescentes, que oficialmente se denomina "violación en conjunto de un menor". *Le Monde de l'education* lo define así: "Un tipo de agresión en la que una joven es llevada por un compañero o compañera a un lugar donde otros la esperan para hacerle padecer actos de violencia sexual [y que] suele llamarse *tournante* [gira] u 'operación *pétasse* [provocadora]'".[33]

Premeditación...

Se encuentran una serie de puntos en común al repasar los comentarios de los diarios. En principio que las "giras" no ocurren sólo en barrios marginales; se las practica también en los barrios elegantes,

[32] Amnesty International, *La Lettre*, núm. 60, abril-junio de 2001.

[33] Abril de 2001: "*Pétasse*", término vulgar que designa a la mujer o a la joven en general. Puesto al revés, "*taspé*".

como en el caso del colegio Clemenceau de Lyon. La premeditación es constante (como se lo ve en la expresión "operación *taspé"*), con la elección de una víctima a menudo presentada como tímida, eficaz, seria, buena alumna, que no pertenece a la banda organizada, y puede incluir muchachas que asisten a las violaciones y a menudo llevan a la futura víctima, pagando así de algún modo su derecho de piso. La joven elegida puede ser objeto de un asalto brutal y aislado, en grupo (como la chica secuestrada en el centro de Lyon por sus compañeros de colegio que llamaron luego a otros con su celular),[34] pero se trata sobre todo de operaciones planificadas a largo plazo. En el caso de Lyon, la joven ya había sido acosada dos veces de la manera misma manera y reconocida. En general, una vez que se realiza el primer ataque, la joven elegida se convierte en una esclava sexual de uso cotidiano –a veces se la pasa a buscar por su domicilio– para los autores originales, que a su vez llaman a otros para que aprovechen también la ganga, en un suplicio que puede durar varios meses hasta que se descubre. Uno de los puntos esclarecedores sobre el carácter premeditado y planificado de la operación es que muy a menudo es precedida por un condicionamiento afectivo y psicológico desarrollado por semanas: la banda delega a su "galán" para que seduzca a la futura víctima, haciéndole creer que está enamorado, y logre que ella baje sus defensas. Cuando la joven acepta acompañarlo a un lugar apartado (sótano, estacionamiento, hueco de esclaera e incluso un departamento), se presenta ante ella la banda que la espera en esa especie de cita. Por esta razón los agresores generalmente utilizan el argumento de la "aventura", de la conducta ligera o del consentimiento de la víctima. Si ella está de acuerdo en hacerlo con uno de ellos, se supone que acepta hacerlo con todos. A veces, la primera relación sexual es en efecto libremente consentida, si es que puede hablarse de libre elección en este caso. Así fue en abril de 2001 juzgado el caso de la violación de una joven de 14 años en las bodegas de un sector del distrito 19 de París

[34] *Le Monde*, 25 de mayo de 2002.

por diez muchachos. La agresión se repitió dos veces; la primera vez tuvo lugar "por iniciativa de su amiguito en esa época –escribe *Le Monde*– quien había decidido 'compartir' su noviecita".[35] La expresión es errónea y sigue criterios adultos. Ella no era su amiguita: se trata en realidad de la trampa perpetrada concientemente por el "galán" emisario y entregador.

Premeditación y cacería pactada, entonces, dirigidas contra jóvenes pertenecientes al mismo medio social y escolar que sus agresores, pero frágiles y aisladas, alejadas de las bandas. A menudo son muy jóvenes, como los propios varones (entre 11 y 14 años según un caso juzgado en Besanzón),[36] a veces el blanco son mujeres adultas, pero deficientes mentales y elegidas por su misma vulnerabilidad.

Se ejerce una fuerte presión sobre las víctimas que las obliga al silencio y la aceptación. La víctima imagina a su familia, y sobre todo a sus jóvenes hermanas, amenazadas con medidas extorsivas si se decide a hablar. Cuando se presenta una demanda, la familia entera, padres, hermanos y hermanas, son acosados a tal punto que a menudo deben mudarse.[37] Pues, desde el punto de vista de la colectividad, familias y víctimas son culpables de haberse expuesto a través del ejercicio natural del derecho a recurrir a las instituciones: el entorno considera entonces que los jóvenes fueron castigados erróneamente, y son juzgados a partir de ese momento ya no como agresores sino como víctimas, pues fueron provocados durante un "asunto de muchachos" en el que por definición la muchacha ha sido la incitante y consentidora. El apoyo popular es para los violadores, como el caso de Roubiaux analizado por *Le Nouvel Observateur* o en el caso de Lyon donde, según la asistente social del liceo, "los colegiales marcados por una violencia de eliminación del más frágil, como en 'Gran Hermano', tuvieron problemas en aceptar las culpas de sus camaradas" e incriminan más bien a la "ligereza" de la víctima.

[35] *Le Monde*, 26 de abril de 2001.
[36] *Le Monde*, 24 de abril de 2001.
[37] *Le Nouvel Observateur*, 28 de febrero-6 de marzo de 2002.

...E INCONSCIENCIA

Lo más notable de todo es la inconsciencia manifiesta de los autores respecto de la gravedad de sus actos. Todos los testimonios coinciden en este sentido. "Para ellos es un acto anodino", declara uno de los abogados de la defensa en el caso del distrito 19 de París. A propósito de una gira que duró cuatro meses, en la cual estaban implicadas dos jóvenes que eran llevadas todos los días ante "veinte individuos que hacían cola todas las tardes", los adolescentes de quince años arrestados no veían realmente qué tenía de malo. "Estos pillos toman a las chicas como si se sirvieran en un supermercado", declara un comandante de gendarmería que se ocupa del asunto.[38]

Interrogada por un periodista de *Le Monde*,[39] una joven de Évry declara: "Para los chicos, participar de una gira es como si hubieran ganado la Copa del Mundo. Se diría que hay una especie de concurso entre ellos. De todos modos, los chicos pueden hacer todas las tonterías del mundo, nadie les dirá nunca nada". Sin embargo, alcanza con que una chica sea vista con un chico para "que corran rumores sobre ella". Los chicos interrogados en la misma encuesta piensan que una "chica que se deja girar en el barrio ["se deja girar" y no "a la que se hace girar"] no es forzada, es lo que desea". Sin embargo, agregan: "Es verdad que cuando se está en grupo, se entra en un delirio. Con las chicas [...] se juega demasiado y no tenemos límites". Otro declara: "Cuando las chicas dicen que sólo queremos acostarnos con ellas, no están equivocadas. El romanticismo no existe". Luego acota que más adelante va a casarse con una chica virgen y que vigila a su propia hermana, pues "si tu hermana pasa por un '*tasse*' [*pétasse*] es una vergüenza, la gente no va a parar de mirarte".

[38] *Le Nouvel Observateur*, 6-12 de diciembre de 2001.

[39] Frédéric Chambon, 24 de abril de 2001.

¿Carencias afectivas o la ley del más fuerte?

Esos discursos son particularmente interesantes y reveladores de la lúcida percepción que tienen los actores y testigos de esos dramas acerca de lo que está en tela de juicio en esos casos. En cuanto a los análisis adultos, políticos o psicológicos, priorizan las carencias afectivas y la miseria sexual para explicar la "lógica del consumo puro", la "gran pobreza de los sentimientos y los afectos"[40] de los actores, lo que sin duda es verdadero para los agresores, pero, ¿quién considerará la riqueza de los afectos (dolor, vergüenza, resentimiento, espanto...) que experimentan las víctimas? Un informe sociológico (cuyo autor es Éric Debarbieux), presentado en el Instituto de altos estudios de la seguridad interior, desmonta, claramente con otro registro, más general, "los mecanismos de la violencia en los menores":[41] basados en la ley del más fuerte, llevan a la práctica tests de selección grupal que afirman recíprocamente la vulnerabilidad de unos y la fuerza de otros, todo en un contexto machista donde se impone como ley grupal un "código de varones". Ese código funciona a la vez de manera "imperativa como una verdadera construcción del honor" y de la manera más ostensible que se pueda. En efecto, hay que imponerse permanentemente para conservar el lugar, lo que implica el acoso continuo hacia los débiles. "El fuerte debe siempre llegar más lejos", si sencillamente quiere mantener su lugar en la jerarquía.

Son análisis de una gran precisión, basados en trabajos de campo, pero si el caso de las giras es en efecto ejemplar de la ley del más fuerte y de una lógica de consumo puro, se inscribe fundamentalmente aún en el modelo dominante de representación de la diferencia de los sexos, algo que los adolescentes interrogados traducen con fidelidad en sus expresiones. Es entonces justo ese modelo el que, lejos de desaparecer bajo la conjugación de los golpes de los

[40] *Le Monde*, 24 de abril de 2001.
[41] *Le Monde*, 21 de marzo de 2002.

cambios ideológicos del estatus de las mujeres inducidos por la anticoncepción o la paridad y las legislaciones represivas, muestra su capacidad de resistencia, de renovación, y su pugna para existir.

Hemos planteado que este modelo se expresaría, por reacción, con mucha más fuerza al comenzar a sentirse amenazado, y también sencillamente porque los efectos de la publicidad y de las artes menores en todas sus formas, la ideología del consumo y un sistema educativo que rechaza lo prohibido se confortan mutuamente y van en el mismo sentido, a lo cual puede agregarse la ausencia de perspectivas a futuro y de centros de interés ofrecidos a los adolescentes. Pero si todos esos factores pueden explicar la explosión de las formas de delincuencia que representa la gira, los adolescentes no la han inventado, y tampoco han inventado sus bases fundamentales –los hombres sacan su placer de los cuerpos femeninos– ni las características particulares –el derecho del macho como derecho del más fuerte, la infamia del lado de la víctima, la satisfacción y el orgullo ante la humillación del otro–.

Una inquietante re-creación

No se trata de una reactividad sino de una re-creación. La inquietud ante esta situación proviene de que son adolescentes cada vez más jóvenes (se notará que no hablo de la juventud en general sino de individuos en particular) los que retoman, exacerbándolo, el modelo arcaico: no sólo lo han interiorizado como todos lo hacen y continúan haciéndolo desde la infancia sino que al luchar contra él han inventado una nueva formulación, institucional en tanto que es socialmente admitida por la denominada cultura de los grupos de jóvenes, para traducirlo con eficacia en los hechos de la vida cotidiana bajo su forma más brutal. Más aún, los menores involucrados consideran que ese modo de acceso a la sexualidad es normal, al igual que la búsqueda preestablecida en otros tiempos de una esposa virgen por parte de los mismos actores, o que la frecuentación de

prostitutas entre los adultos. Desaparece totalmente la idea de un aprendizaje de la sexualidad en una relación de deseo mutuo, así como surge de la asumida reivindicación de la ausencia de romanticismo. Sólo se presentan dos tipos de mujeres: la muchacha preservada, en función del casamiento tradicional y la procreación y, más allá de la manada lejana y habitual de mujeres inaccesibles, y por lo tanto invisibles, las reducidas a su esfera de influencia que son obligadas y pueden usarse y abusar de ellas sin remordimientos.

Recreación del modelo arcaico de dominación, característica considerada normal del aprendizaje sexual del macho mediante la extorsión, ejercicio de esa sexualidad particular ante los ojos del grupo, con su consentimiento y para obtener su protección (una especie de Copa del Mundo en equipo), son hechos de fundamental importancia que deben preocupar legítimamente porque son profundamente contrarios a la idea de la igualdad de los sexos y a las ideas de libertad y dignidad. En una época en que la noción de "respeto" es puesta en primer lugar por los jóvenes como reivindicación legítima de la identidad, es sorprendente que ese mismo respeto sea literalmente negado a las jóvenes a las que se hace oscilar adrede en una segunda categoría.

No hay ninguna duda de que estos actos deben ser castigados por su salvajismo y que hay que hacerlo sin demora. Pero más allá de esto, ¿cómo quitar de la mente de los menores un modelo que reelaboran pero que deben, sin cambios, a sus propios padres y a toda la sociedad? Afortunadamente no se trata de prácticas muy habituales, pero el simple hecho de que sean verificadas en Francia, en todas partes y en todos los ambientes, incita a la vigilancia. No convendría que las experiencias adquiridas sobre la igualdad de los sexos sean reducidas a nada en el futuro y para las generaciones siguientes por prácticas nacidas de la dominación sexual aún más violentas que en el pasado y cuyos efectos se harían sentir sobre toda la población. El cambio global que estamos a punto de vivir y que conduce a la igualdad no se cumple en un frente estático. Es normal que haya avances, áreas mantenidas al margen, e incluso focos de resistencia. Pero aquí

se trata de otra cosa: de una verdadera ofensiva contra la igualdad de los sexos, en el seno de una población maleable cuyas convicciones respecto del porvenir todavía están forjándose. Esta ofensiva debe ser reprimida. Por eso, hay que abogar siempre por la educación: la de los maestros y los formadores, la de los padres, la impartida en la escuela; un trabajo titánico si esta educación que se dirige a la inteligencia no es acompañada de cambios sociales importantes. Sin embargo allí se encuentra la única solución: comprender, hacer comprender, y tratar de pasar, concreta y políticamente, de la intelección a la acción.

Tráficos y redes organizadas de prostitución

La época contemporánea se caracteriza por una explosión del tráfico de seres humanos bajo diferentes formas: talleres clandestinos, esclavitud doméstica que pesa esencialmente sobre las jóvenes y niñas, y sobre todo prostitución organizada en beneficio de grandes grupos mafiosos.

Si nos atenemos al fenómeno de la prostitución organizada en Europa, se considera que, actualmente, entran por año a la Comunidad Europea entre 100.000 y 120.000 jóvenes (entre 14 y 25 años) originarias de los países del Este (Albania, Bulgaria, Macedonia, Moldavia, Rumania, Ucrania, etc.) o de los países de África occidental (sobre todo Costa de Marfil, Ghana, Nigeria).

Las historias de esas mujeres son tristemente parecidas. Son reclutadas con engaños y jugando con su ignorancia, su ingenuidad y su deseo de salir de situaciones particularmente miserables. Hay también allí un atractivo, bajo la forma de un reclutador que promete casamiento o un trabajo bien remunerado, ganando incluso algunas veces la confianza de los padres de la codiciada presa. El calvario comienza muy pronto: golpes, brutalidades, violaciones múltiples para quebrar la resistencia y sobre todo amenazas de represalias sobre las familias que se quedaron en su país y sobre las hermanas menores que podrían seguir el mismo camino.

Secuestradas, golpeadas, con su documentación confiscada, son literalmente vendidas a veces de una red a otra, siempre más amenazante, cada vez más presente. En la calle se convierten en objeto de una vigilancia cercana que les impide entrar en contacto con eventuales salvadores o con la policía, e incluso con organizaciones, como el Bus des Femmes, que recorren desde 1990 los bulevares del cinturón parisino para proporcionar, en el tiempo que dura un café, un poco de descanso y de compañía, distribuir preservativos e informar a las mujeres acerca de sus derechos. Esas voluntarias dan cuenta de la vigilancia estrecha de la que son objeto las mujeres y sus temores pues las amenazas de muerte son reales. En 2000, dieciséis cuerpos de jóvenes extranjeras no identificadas fueron encontrados en Italia, mutilados o atropellados en las autopistas.

También en Italia se considera que alrededor de 20.000 prostitutas son extranjeras, "importadas como mercadería" por grupos mafiosos albaneses. En Francia se considera que son como mínimo 10.000, implantadas fundamentalmente en París y en algunas grandes ciudades. Pocas pueden escapar, gracias a su coraje, a veces al azar si son interceptadas por la policía cuando llegan y finalmente por la acción de centros como el Centre Regina Pacis de Santa Foca, en Italia, financiado por el Estado de acuerdo con el artículo 18 de la ley italiana de 1998 que "ofrece un programa de protección social a las víctimas de la emigración clandestina y de la violencia sexual que denuncien a sus explotadores".[42]

Nada de eso existe en Francia. El 13 de diciembre de 2001, una misión de información parlamentaria presentó un informe titulado *L'Esclavage en France* que describe las formas de explotación modernas "que convierten a un ser humano en una cosa"[43] ante la ausencia total del Estado. Las jóvenes prostitutas de este tipo son además consideradas por los servicios de policía como clandestinas y no como las víctimas de un tráfico. La misión propone algunas medidas,

[42] *Le Nouvel Observateur*, 19-25 de abril de 2002.

[43] *Le Monde*, 14 de diciembre de 2001.

todas necesarias aunque aún no han comenzado a aplicarse: en principio, abrir para esas mujeres, como en Italia, un hospedaje protector; otorgarles la residencia y autorizaciones de trabajo a cambio de una cooperación con la Justicia, o ayudarlas a regresar a su país; castigar sobre todo a los traficantes. Para llegar a esto, habría que modificar el Código Penal e incorporarle una sección, que hoy está haciendo falta, sobre el trato a los seres humanos; crear dentro de cada jurisdicción un "polo" especializado como existe para los delitos financieros y "extender a los casos de proxenetismo las disposiciones derogatorias que rigen para el lavado de dinero y el tráfico de estupefacientes". Finalmente, los diputados proponen la creación de una comisión interministerial para "evitar la dispersión de las intervenciones administrativas". Como se ve, la tarea es ardua aun cuando existan los medios institucionales. ¿Serán suficientes?

Es que las ganancias son enormes. Entre quince y veinte clientes por noche, entre 25 y 50 euros promedio el servicio, una "muchacha", sobre todo si es bonita, puede rendir, dice un policía "entre 800.000 y un millón y de francos anuales" a su explotador.[44] Interpol habla de un promedio de 720.000 francos al año (110.000 euros).

Algunas medidas, como la creación de centros de refugio protegidos, resultarían costosas para el Estado. Pero las disposiciones de orden jurídico y administrativo consideradas más arriba podrían implementarse sin mayores dificultades. ¿Por qué no han sido implementadas? Es que para eso, señala el informe de la misión, se necesitaría un cambio de visión considerable: habla de las de víctimas tratadas como culpables, de denuncias archivadas y sin seguimiento, de agentes de policía desmovilizados, además de los medios insuficientes de los servicios. Esta falla constante del sistema de protección de las jóvenes forzadas a prostituirse y cuyos ingresos son confiscados se debe sin duda a la imposición de la imagen clásica de la "mujer de mala vida" que ha elegido libremente su destino por pereza o por vicio, y que por lo tanto es plenamente responsable y

[44] *Télé-Obs.*, 13-19 de octubre de 2001.

condenable por añadidura pues ella es la que pervierte, al ofrecerse a cambio de dinero, a los hombres y jóvenes cuyas necesidades sexuales vuelven vulnerables.

Se sigue creyendo, y denegando todas las pruebas, que estas mujeres han elegido libremente su camino y que siguen su deseo. Si bien esto podría ser cierto en el caso de la prostitución de lujo o incluso en el de las prostitutas autóctonas a la antigua que viven con su protector, evidentemente no es el caso de aquellas que son traídas por la fuerza brutal o impulsadas por la necesidad de salir de una situación miserable. Pero aun en el caso de la denominada libre elección, si la oferta de la prostitución está disponible es sin embargo porque se enfrenta a una fuerte demanda. Si se considera, sobre la base de cifras oficiales subestimadas, que llegan al mercado de la prostitución europea 120.000 mujeres extranjeras, que deben atender por día entre quince y veinte clientes, esto representa –aun concediéndoles la cantidad fantasiosa de 65 días anuales de vacaciones y descanso– entre 54 y 72 millones de actos de consumación sexual por año, los que se suman a los realizados por las prostitutas ya instaladas. En Francia, sobre la base mínima de 10.000 mujeres extranjeras al año, se llega a valores comprendidos entre 45 y 60 millones de actos. Por su importancia y la ausencia de clandestinidad, demuestran la magnitud de la realidad de la demanda y la evidencia de la plena conciencia de los usuarios reales y potenciales.

Se vuelve siempre a la noción subyacente de la licitud de la pulsión masculina a satisfacer, en el marco de la concreta distribución que los hombres hacen de las mujeres en función de lo que esperan de ellas: procreación *versus* gratificación sexual.

La cuestión del tráfico es una situación ejemplar que devela la dificultad para cambiar la mirada y la naturaleza del bloqueo. Hay acuerdo por cierto en considerar condenable en nombre de los derechos del hombre el apremio brutal que conduce a las mujeres a la prostitución, pero no se pueden prever con facilidad los medios para impedir esta esclavización por la doble razón clásicamente expresada: la prostitución es ese "mal necesario" para satisfacer las

necesidades masculinas y por eso mismo para salvar a las familias y a las "mujeres honestas", y además las prostitutas son las únicas responsables de la corrupción en el sentido de que su oferta suscita la demanda y porque permanecen en ese estatus por las supuestas ventajas que les proporciona. Es esta una inversión inaudita de la realidad, pero es difícil de desarticular y de demostrar ante quienes la viven, pues forma parte de los mecanismos más profundos del modelo arcaico de dominación. Es esta inversión la que explica la lentitud de la toma de conciencia por parte de los aparatos políticos, judiciales, policiales y administrativos, cuyos actores son hombres, y también la dificultad para pensar otras opciones posibles de sociedad. Se necesitaría que todos los actores compartieran en general una conciencia clara y la convicción de que no sólo la trata y la violencia inflingida a las mujeres para obligarlas a la prostitución son incompatibles con los derechos humanos, sino también el simple hecho de considerar a la prostitución como una vía de acceso normal de los hombres a la sexualidad, debido a que el cuerpo de las prostitutas les pertenece legítimamente por el pago que realizan.

A quienes gozan de un privilegio les resulta difícil percibirlo y considerar su magnitud y la denegación que supone del derecho de los que están excluidos de él, o, lo que es peor, que son el objeto mismo cuya posesión constituye el privilegio del prójimo. Por lo tanto, la cuestión de la prostitución no es considerada en ningún país ni tratada políticamente o a través de la educación como la cuestión ética absolutamente central en las relaciones entre lo masculino y lo femenino que efectivamente es, sino como un tema propio de la policía: inmigración clandestina, violencias y dinero sucio. Como veremos más adelante, cuando se enfrenta la cuestión es bajo la forma de una elección, cuyo propio enunciado elude la realidad del problema.

El pago del acto sexual

Nadie sabe cuándo apareció el pago por el acto sexual. Sin embargo, hay testimonios de ello en Egipto, en los lugares de placer donde se reunían los obreros que construyeron las pirámides y las grandes necrópolis. Se trata en realidad de un invento notable, ya que sustituye con una transacción en apariencia libremente consentida a lo que antes sin duda era sólo la satisfacción brutal, por rapto o violación, sobre un cuerpo rebelde. Es una invención "moral" en beneficio de los hombres, pues el pago, la retribución del acto, que era al comienzo una indemnización, no sólo tiene como efecto anular el delito sino también transferir su responsabilidad a quien lo acepta. Una indemnización aceptada, según las reglas en asuntos de derecho civil o penal, implica aun hoy el fin de la responsabilidad del autor del delito o la falta y sobre todo impide cualquier reivindicación ulterior de la víctima. El pago a las mujeres como indemnización por un acto sexual sufrido, que sin embargo tenía como efecto apartarlas de la comunidad de las mujeres disponibles para el intercambio reproductivo, cumplía la función de redimir al hombre, al crear así una reserva de mujeres abandonadas a los asaltos sexuales, en ausencia de protección masculina, por parte de aquellos que habían realizado un primer pago. Ese pago no es un acto de libertad: marca la liberación del hombre y la servidumbre de la mujer.

La elección entre dos posturas: reglamentar, abolir

La informante especial sobre la violencia contra las mujeres detalla en su último trabajo para las Naciones Unidas los cuatro tipos de situación que llevan a las mujeres a prostituirse: mujeres engañadas que ejercen sólo por obligación; mujeres a quienes los reclutadores no les dicen toda la verdad y que pasan de la servidumbre por deudas y la confiscación de sus papeles a una actividad que rechazan; mujeres que saben cuál será su destino pero que no tienen una so-

lución alternativa para evitarlo, aun cuando esta perspectiva resulta errónea teniendo en cuenta la relación de dependencia con el traficante que las explota; finalmente, las mujeres que eligen o aceptan la propuesta que se les hace, manejan sus finanzas y tienen libertad para moverse.[45] Esta última situación, que no se relaciona con el tráfico, es hoy la más rara. Es inferior al 10%. Puede considerársela como una especie de relación entre los sexos elegida conscientemente por los participantes, lo que no es evidentemente el caso de la mayoría de las mujeres entregadas a la prostitución. Además, la expresión "prostitución forzada" que aparece desde 1985 en Nairobi y que es retomada por la asamblea general de las Naciones Unidas en diciembre de 1993 (artículo 2 de la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer) significa *a contrario* que existe una prostitución libremente consentida.[46]

Dudamos que haya una prostitución libremente consentida pues sólo existe en respuesta a una demanda masculina que el conjunto del cuerpo social considera como natural, legítima, inevitable, y que implica el derecho a comprar actos sexuales. Allí está el núcleo del problema, pues la validez de este elemento crucial jamás es puesto en duda y ni siquiera se considera con claridad. De esta manera, la "libre" elección de la prostitución no es más que el del hecho de entrar, a causa de las ventajas (falsas) ofrecidas en los marcos creados a tal efecto, tal como el felino entra "libremente" en la trampa a través del señuelo colocado por el cazador.

Se ve claramente la ausencia de este interrogante fundamental en la manera en que se plantea generalmente el problema. Se oponen dos tesis filosóficas: la prostitución es un ataque a los derechos humanos *versus* la prostitución debe considerarse como una realidad social común. Pero la prostitución sólo existe como realidad social

[45] Patsy Sorensen, *Pour des nouvelles actions dans le domaine de la lutte contre la traite des femmes*. Estrasburgo, 18 de mayo de 2000.

[46] Federación Internacional de las Ligas de Derechos del Hombre, *La Nouvelle Lettre de la FIDH*, núm. 38, junio de 2000. La información de este párrafo proviene de este apasionante documento.

y como atentado contra los derechos del ser humano femenino porque se considera evidente que se trata de un fenómeno "ineluctable"[47] en razón del consenso no dicho sobre la naturaleza lícita del derecho de los hombres a encontrar fácilmente y a cualquier precio un desahogo para sus necesidades sexuales.

En la primera tesis, se considera que el cuerpo humano no es una mercancía y que no puede venderse de ninguna forma. Más aún, el acto sexual no puede considerarse un trabajo remunerado. Este último supone la utilización de la fuerza de trabajo para transformar o producir cualquier cosa, en la que el actor es también el tema. En la prostitución, el cuerpo es pasivo y se entrega a otro en tanto objeto, en una relación que implica poder. Por el contrario, la segunda tesis asegura que se trata únicamente de una prestación de servicios, en la que las prostitutas deben considerarse como "trabajadoras del sexo". Si en la primera tesis no se considera jamás la libertad de elección sino únicamente las obligaciones, incluidas las económicas y sociales, en la otra se piensa que la libertad de elección para prostituirse y por lo tanto para disponer venalmente del cuerpo es absoluta, con la única restricción de su imposición particular a los menores. Las dos tesis, si bien pretenden declarar que la persona prostituida no debe ser perseguida penalmente, difieren en lo que concierne a su estatus, víctima por un lado, persona responsable (y comerciante) por el otro. La discordancia entre las dos tesis sobre la actitud pública que debe asumirse es total: en la primera, la prostitución debe ser combatida persiguiendo a los proveedores, proxenetas e intermediarios, o incluso al cliente, como en el caso de Suecia; en la otra, debe ser reglamentada y sólo se persigue a aquellos que organizan el comercio en su beneficio por medio de la fuerza.

Esta visión incompetente, esta ceguera fundamental explican las aparentes incoherencias de los sistemas políticos propuestos: prohi-

[47] La informante de Naciones Unidas declara textualmente en una entrevista publicada en *La Nouvelle Lettre de la FIDH*: "La prostitución es ineluctable en nuestra sociedad".

bir toda explotación de la prostitución por parte de intermediarios o limitar sus efectos condenando los tráficos basados en la violencia, sin penalizar a las propias prostitutas, sea cual fuere la manera en que se las considere oficialmente: víctimas o libres participantes de una transacción comercial. Esta ambigüedad supone en efecto como contrapartida la idea, jamás expresada con claridad ni con fundamentos sólidos, de esta "ineluctabilidad" de la prostitución en la que sin embargo se reconoce implícitamente que las mujeres se llevan la peor parte.

De dónde proviene esta ineluctabilidad sino de una demanda apremiante a la que nadie se atreve a describir tal como es: una explotación fundada sobre la relación arcaica de lo masculino y lo femenino –cuyos mecanismos hemos tratado de demostrar– y sobre el principio de redención por el pago directo a la víctima (incluso si se lo quitan) del dolo inicial.

En efecto, coexisten varias formas de acción política basadas en la misma ceguera y la misma ambigüedad.[48] La prohibición criminaliza los actos y a los actores, incluida la persona que se prostituye. La despenalización postula que se trata de elecciones privadas entre adultos responsables y por lo tanto los únicos castigados son quienes actúan sin consentimiento. Las relaciones con los clientes, los proxenetas, los encargados son por lo tanto sometidas al derecho privado, y por lo tanto no se pueden presentar quejas. El reglamentarismo, cuyo modelo apareció en Francia bajo el mandato de Napoleón, autoriza la prostitución cuyo ejercicio esté sometido a una inscripción y a un control sanitario. La explotación por otro no está penalizada, salvo en el caso de menores o de personas que no dieron su consentimiento. La corriente reglamentarista que rige actualmente en Europa, liderada por los Países Bajos y Alemania, reivindica el término trabajo sexual y solicita para sus trabajadoras la aplicación de los derechos laborales y de los derechos comerciales. En los Países Bajos, los encargados son considerados desde 1996 co-

[48] *La Nouvelle Lettre de la FIDH.*

mo empresarios. En Alemania, el Bundestag (Parlamento federal) ha adoptado recientemente una ley que otorga a las prostitutas, que pagan impuestos por sus ingresos, el beneficio del seguro de desempleo, el sistema de jubilación y de seguridad Social.[49] Finalmente, el abolicionismo que surgió a finales del siglo XIX como reacción al reglamentarismo considera a la prostitución como la explotación de víctimas por medio de todo tipo de violencias. El abolicionismo preconiza la erradicación de la prostitución mediante la búsqueda de soluciones alternativas para las mujeres. En cambio, la explotación de la prostitución, incluido el suministro de locales destinados a ese uso, es condenable, y el cliente también es penalizado, como en el caso de Suecia.

Francia se coloca entre los países abolicionistas, pues supone que la prostitución pertenece al ámbito de la vida privada y de la libertad del individuo. Pero caen bajo el peso de la ley el reclutamiento, el proxenetismo (con cinco categorías distintas: el incitador, el asistente, el intermediario, el participante y el hospedador). Las prostitutas sólo reciben beneficios de seguridad social si se declaran como trabajadoras independientes; no tienen un fácil acceso a la justicia en casos de violencias sufridas, pues eso se vuelve contra ellas: son condenadas por la captación del cliente, y éste, salvo casos de graves de crueldad excesiva, suele considerarse inocente; sus ganancias están sometidas a impuestos en concepto de beneficios no comerciales, al igual que las de los proxenetas, aun cuando el proxenetismo es considerado una actividad ilícita (pero eso forma parte de las contradicciones del sistema). Es evidente en este caso que se trata de proxenetismo a la antigua y no de los agentes mafiosos de la trata que, como hemos visto, escapan a cualquier control en ausencia, hasta ahora, de la capacidad de incriminación legal adecuada.

Se asiste actualmente en Europa y en Francia a una ofensiva para que el reglamentarismo se convierta en la solución europea al problema planteado por la prostitución.

[49] *Le Monde*, sección "En vue", 15 de diciembre de 2001.

Reconocer que la prostitución plantea un problema social es ya admitir sin decirlo, y más allá de todo punto de vista moral sobre el asunto, que no es algo tan normal que una parte de la humanidad pueda tener el derecho de comprar, si sus miembros así lo desean, el uso de algunos de los cuerpos de la otra parte en calidad de desahogos sexuales.

Ahora bien, aceptar la reglamentación de la prostitución de acuerdo con el modelo holandés o alemán es dar forma institucional y jurídica al modelo arcaico dominante que adjudica a los hombres derechos esenciales sobre los cuerpos de las mujeres. Si nuestros gobernantes deben resistir a las sirenas reglamentaristas, es porque las medidas preconizadas serían en principio y en esencia contrarias a aquellas que se tomaron para reconocer a las mujeres el estatus de personas que disponen de sí mismas, especialmente por el uso de la anticoncepción. El reglamentarismo se esconde también detrás de la idea de libertad, de la libre elección de las mujeres, pero ya hemos visto que se trata de una trampa que ratifica en realidad el hecho de que esa libre elección es la de hombres que tienen necesidad de un contrato de aparcería donde hacer su "negocio" y se acomodarían más fácilmente a él que a un marco legal en el que las mujeres que lo componen pudieran creer que ellas mismas eligieron ese destino, mientras que la libre elección sería siempre aparente, al tratarse solamente de hacer una oferta en un mercado saturado por una demanda insaciable.

Se trata de una incompatibilidad profunda entre dos tipos de medidas –las que promueven la igualdad como parte de la dignidad (derecho a la anticoncepción, paridad política, igualdad educativa, salarial, etc.), las que admiten y legitiman, en tanto necesidad natural, el modelo de dominación en los aspectos más arcaicos del derecho a la posesión del cuerpo de las mujeres–, que es importante subrayar con la esperanza de que los elegidos por el pueblo y los gobernantes tendrán plena conciencia y continuarán en la senda igualitaria que ha sido elegida desde hace medio siglo.

¿Castigar a los clientes?

Rechazar el reglamentarismo no quiere decir rechazar cualquier tipo de ayuda a las prostitutas para que puedan salir de la situación en la que se encuentran o en la que han caído. Hemos visto más arriba qué tipos de medidas se pueden tomar para luchar contra los traficantes, por una parte, y para ayudar a las mujeres, por la otra. Falta el difícil problema de los clientes.

Mientras que la penalización de los traficantes y del mundo del proxenetismo, es decir, de todos aquellos que sacan provecho de la prostitución, es aceptada unánimemente (salvo en Holanda donde los encargados son considerados comerciantes), tal como es unánime la no penalización de las prostitutas, ya sean consideradas como víctimas (abolicionismo) o como comerciantes en una sociedad de libre intercambio (reglamentarismo), la penalización del cliente plantea problemas. En la actualidad, es una buena idea falsa: ¿cómo castigar a alguien que está persuadido de su inocencia y de su justo derecho cuando toda la historia del mundo y el comportamiento global de la sociedad lo alientan a pensar de ese modo? Sin una pedagogía previa, si nada ha cambiado en la conciencia global de los hombres y de las mujeres en la aprehensión del problema, la penalización del cliente se convierte en una hipocresía y en una incitación a la clandestinidad y al aumento del tráfico que acompaña a esta última. En Suecia, desde 1956 en las escuelas se recalca un mensaje sobre la igualdad de los sexos y la no legitimidad de la compra del derecho a disfrutar de un cuerpo, y recién en 1999 la ley que ratifica la penalización del cliente ha entrado en vigencia, logrando la desaparición de la prostitución visible, si no de la prostitución a secas. En Francia no se puede pasar brutalmente "de una situación de tolerancia hipócrita, o sea, de complacencia, a una política de represión".[50]

[50] Florence Montreynaud, "Faut-il punir les clients de la prostitution?", sección "Horizons et débats", *Le Monde*, 6 de junio de 2002.

Se vuelve siempre al gigantesco trabajo pedagógico que debe realizarse y que puede hacerse a largo plazo con todos los medios de información disponibles, para que eso se convierta en una movilización esencial para el Estado, para la educación nacional y quienes la componen, y progresivamente para los padres y para los adultos en su conjunto.

Rechazar hoy la penalización del cliente, en razón de la enorme incomprensión pública hacia un cambio de actitud que ningún mensaje educativo podría hacer prever, no quiere decir sin embargo entrar en el juego de aquellos que aseguran que el cliente no es, a menudo, un hedonista seguro de sí mismo sino un pobre hombre, privado de compañía, de ternura o de la posibilidad de realizar sus fantasías. Hemos explicado más arriba cómo el principio mismo del modelo dominante hace que nadie se pregunte, al contrario, sobre la miseria sexual de ciertas mujeres y las pocas posibilidades que tienen de "realizar sus fantasías". De manera más general, se subrayará el hecho de que si ese caso hipotético existe, por un lado no es algo habitual, y por otro no se puede alegar en ninguna sociedad una falta para permitirse el ejercicio de un derecho que sería un dolo para el prójimo. Ser pobre y hambriento no autoriza a robar pero da derecho a circunstancias atenuantes en caso de robo; ser golpeado y oprimido no da derecho a matar, salvo en caso de legítima defensa. Es difícil entender cómo la necesidad sexual, la pulsión física, sería el único caso del derecho a exigir, por cierto contra un pago, pero ese mismo pago forma parte de la astucia de la dominación.

Muy recientemente (21 de febrero de 2002), Francia ha adoptado una ley que castiga a los clientes de prostitutas menores, entre 15 y 18 años, con tres años de prisión y 45.000 euros de multa, con agravamiento de la pena si el contacto se hizo por medio de una red de telecomunicaciones. Curiosamente, Robert Badinter, gran humanista, es uno de los que luchó en el Senado contra esa ley, argumentando (en este punto con razón) la brutal ruptura con la situación anterior. Tiene razón en querer anunciar claramente que la ley ha cambiado al inscribir la prohibición explícita de la prostitución

de menores en el texto de la propia ley a fin de que sea comentado en los establecimientos escolares.

Pero también postula que no se puede renunciar a la libertad de elección de vida legada a los individuos y a los menores, pues el derecho a disponer de su cuerpo se ha fijado en 15 años de edad desde la supresión del delito de homosexualidad en 1982. Es una vez más desconocer que esa libertad de elección es un engaño. El argumento jurídico está por cierto fundado, pero el mismo derecho en ese terreno legaliza una denegación del derecho.

Más gravemente, sobre un plano ya no jurídico sino sociológico, Robert Badinter estima que la pena es desproporcionada con respecto al acto, en la medida en que la comparecencia por ese motivo puede implicar para el cliente ocasional un "desastre familiar, profesional, social". Lo que sin dudas es cierto. Y, agrega, habría que rechazar en esos casos una condena moral biempensante a la Dupanloup, pues eso sería "desconocer las pulsiones, las fuerzas oscuras que gobiernan la sexualidad". Me parece que hay aquí, en un hombre ilustrado, un magnífico ejemplo de la interiorización profunda del modelo arcaico dominante. Pues lo que le preocupa son únicamente las pulsiones sexuales masculinas y su derecho hasta aquí reconocido de satisfacerlas incluso con menores. En mi opinión rehusarse a decir que ese derecho es natural no es ni una cuestión de moral ni un rechazo a considerar la sexualidad de ambos sexos como una zona: lo que está en cuestión es la legitimidad tácitamente admitida por todos de la satisfacción de fantasías adultas en los cuerpos de menores llevadas a la prostitución por la existencia misma de esa convicción y de ese sistema de pensamiento.[51]

Por lo tanto pienso, como Robert Badinter, que conviene "privilegiar el camino de las medidas educativas antes que el de las sanciones penales", pero si destaco los puntos de su argumentación contra la penalización del cliente, es para mostrar que una parte esencial de

[51] Robert Badinter, "Prostitution et pénalisation", sección "Point de vue", *Le Monde*, 21 de febrero de 2002.

su argumentación corresponde a este modo de pensamiento que parece consustancial con lo humano y no lo es, modo al que es urgente y necesario atacar por todos lados y reducirlo a fin de poder disolverlo totalmente algún día. Si las "lolitas, en actitudes y posturas provocativas proliferan en todas las paredes..., si los filmes eróticos, que presentan a nínfulas como divas se proyectan en horarios de gran audiencia", no es por iniciativa ni por error de las lolitas y nínfulas sino del gran mercado de los hombres que las han reclutado para eso.

Es urgente encontrar la manera de frenar la idea de naturalidad y en consecuencia de la legitimidad de la satisfacción a cualquier precio de la necesidad sexual masculina. Algo que depende en cierto modo del derecho a la anticoncepción tal como es interiorizado con más facilidad por las mujeres de las sociedades occidentales, ya que de acuerdo con sus deseos se encuentra ahora legal y socialmente admitido. Hemos visto que libera a las mujeres del yugo de la procreación sufrida y que les confiere el estatus de persona. Ahora bien, los hombres disponen de ese estatus desde el nacimiento. Y la asimetría de la situación, tal como ha sido construida a lo largo de los milenios, convierte a su satisfacción sexual no en una servidumbre sino en un derecho. ¿Cómo liberar entonces a los hombres del yugo de un modelo de poder machista que se expresa por medio de la dominación de las mujeres pero también en la competencia, en la necesidad de siempre "asegurar" (según el explícito lenguaje moderno) estar siempre en la posición del fuerte?

Castigar es inadecuado y contraproducente. Regular mediante la ley algunos tipos de uso basándose sólo en el exceso continúa legitimando el uso ordinario y por lo tanto la convicción básica de que el cuerpo de las mujeres pertenece a todos aquellos que están en condiciones de apoderarse de él.

Un nuevo modelo debe concientizar por medio de la educación a todos los actores sobre la iniquidad del atentado contra los derechos simétricos de los humanos femeninos que esta convicción supone. Pero eso no será suficiente si ese nuevo modelo no implica para el género masculino una retribución análoga a la que aportó la anticon-

cepción al género femenino. ¿Qué retribución? Tal vez pueda ser la liberación de la obligación de mostrarse, el hecho de colocar en otros registros –distintos al de la sexualidad por dominación y cumplimiento obligatorio y con el respeto que se espera en la intimidad– la certeza de placeres libremente consentidos junto a compañeras también desinhibidas. Nada debe ser imposible ni estar prohibido entre adultos prevenidos y que den su consentimiento. Uno de esos placeres será sin duda el de vivir en igualdad, de una nueva manera, una sexualidad libre, lejos de la opacidad de una relación pagada o de dominación brutal. Sin duda, no es un modelo fácil de construir, ni tampoco será aceptable para todos poco tiempo. Es sin embargo el camino que habría que emprender con resolución. No se llegará a la igualdad en la relación entre los sexos a menos que se disuelva la jerarquía inherente al modelo que sigue rigiendo la relación entre lo masculino y lo femenino. En veinte o treinta siglos, cuando este nuevo modelo –que se establecerá ineluctablemente como resultado de la convergencia de iniciativas puntuales y de los progresos del conocimiento biológico– se instale de manera universal, ¡nuestros descendientes sin duda se asombrarán por la violencia y lo duradero del modelo inequitativo que precedió al suyo!

La ley y el deseo

¿La ley domina al deseo? La pregunta que planteamos al comienzo de este capítulo, citando a diversos autores, es la siguiente: ¿hay represión del deseo en la instauración de medidas legales y punitivas en diversos terrenos: acoso sexual, publicidad, turismo sexual, prostitución de menores...?

Un interesante artículo aparecido en *Le Monde*[52] se preocupa por la "penalización cada vez más espectacular de las conductas sexuales", por

[52] Marcela Iacub y Patrice Maniglierf, "Comportements sexuels: les infortunes de trop de vertu", sección "Horizons et débats", *Le Monde*, 2 de febrero de 2002.

formas de acusación del criminal cada vez más trasgresoras desde el punto de vista de los principios elementales del derecho penal (evaluación psiquiátrica necesaria antes de la liberación, obligación de someterse a tratamiento médico), incluso a veces con carácter derogatorio del derecho común, como la "perpetuidad real" que toma en cuenta del temor socialmente expresado a la reincidencia. Actualmente, casi la mitad de las condenas son por crímenes sexuales.

El único criterio de la licitud de un acto sexual no podría ser otro que el consentimiento, en una sociedad que preconiza la libertad en ese terreno. Ahora bien, dicen los autores de este artículo, la ley debe proteger en ese caso tanto a quienes quieren tener relaciones sexuales pero otros se lo impiden como a aquellos que no quieren tenerlas y son obligados a hacerlo. Éste no es el caso: la primera situación no es considerada como crimen y su autor no será enviado a prisión "en definitiva, con tratamiento psiquiátrico". Pero en realidad este argumento *a contrario* no es totalmente válido: si un padre secuestrara a su hija mayor para impedir que viva su sexualidad sería condenado por secuestro, obviamente, y no por delito sexual, y su actitud sería psiquiátricamente sospechosa. Son condenables también los ataques al derecho del ejercicio de la sexualidad de las personas consideradas deficientes mentales, ya sea por esterilización o imposición de encierro, y son calificados como atentado a la propiedad del cuerpo o como malos tratos al prójimo.

Los autores muestran que el nuevo valor jurídicamente protegido no es la libertad sino "un nuevo valor al que la ley llama 'sexo', jurídicamente instituido como un derecho a la 'integridad sexual' que sólo podría ser vulnerado con el consentimiento de las personas", y se preguntan si conviene realmente tratar a los actos sexuales como actos particulares en lugar de integrarlos al derecho común con calificaciones más apropiadas, como abuso de poder, malos tratos o violencia.

Concluyen con un doble cuestionamiento: "No queda claro quién realmente sale ganando: si la represión del deseo o el deseo de

represión"; y el ataque a la sexualidad para atemperar las desigualdades entre los sexos, ¿no es resultado de un malentendido en cuanto a las razones de la desigualdad que observan en "el trabajo y las cargas de la reproducción biológica y social"?

No se puede sino suscribir a priori a la idea de que no conviene separar los comportamientos sexuales del derecho común en su conjunto. La recalificación –rapto, secuestro, apremio, violencias físicas, abuso de poder– es una actitud que "evita convertir a las conductas sexuales en un blanco identificado como tal". Es además el caso de la situación inversa aludida más arriba.

Pero, ¿se trata claramente de represión del deseo en esta designación de un blanco identificado como el de los comportamientos sexuales condenables? Se notará, una vez más, que no se trata del deseo, entendido como esa emoción orientada hacia una o varias personas que pueden corresponder o no, sino de una necesidad sexual masculina considerada como imperiosa o utilizada como forma apropiada de control o de marginación de lo femenino. Tal como está enunciada, la formulación "represión del deseo" concierne aparentemente a ambos sexos, aunque en realidad, salvo raras excepciones, sólo afecta al sexo masculino en su realidad física pulsional.

¿Se puede hablar de represión del deseo cuando se trata de poner límites a la satisfacción de la necesidad sexual masculina? Se ha llegado a decir que el sadismo consiste en oponerse al libre ejercicio de un poder, mientras que el placer se encuentra en el ejercicio mismo de ese poder. Por lo tanto, desde este punto de vista, es sádica la ley que previene este ejercicio desmesurado o que castiga a aquel que, al ejercer su poder, ha perjudicado al prójimo. El argumento puede ser sincero pero es un poco difícil aceptar que el Estado en nombre del goce sagrado en el ejercicio del poder del más fuerte sacrifique a quienes son las víctimas de este ejercicio de omnipotencia, como sucedía antes de la segunda mitad del siglo XX.

Podemos preguntarnos, y no es una simple cuestión menor, si no convendría analizar por qué nuestras categorías jurídicas, así como

nuestras categorías políticas, que hablan de un ser humano democrática y jurídicamente asexuado, no han tenido suerte hasta el momento para sustituir la jerarquía inscripta en el centro de la relación masculino/femenino, incluida la forma en que se usa el cuerpo de las mujeres.

V. OBSTÁCULOS Y BLOQUEOS. LA MATERNIDAD, EL TRABAJO Y LO DOMÉSTICO.

Hemos mostrado en el capítulo anterior que la valencia diferencial de los sexos y la dominación masculina, ese modelo arcaico de la relación entre los sexos y de la relación entre las categorías construidas mentalmente de lo masculino y lo femenino, estaban fundadas en la apropiación de las mujeres en tanto generadoras de hijos que los hombres no pueden hacer directamente a su semejanza, bajo el doble aspecto de la apropiación de la fecundidad y de la influencia sobre el cuerpo para la satisfacción sexual. El pasado y el presente de la humanidad dependen así de construcciones ideológicas y prácticas a partir de una asimetría funcional que no es posible eludir ni disimular, y que en cambio hoy es posible considerar de manera diferente. En los orígenes de la humanidad, la observación y la reflexión sobre esa asimetría sirvieron como soporte para la creación a la vez mental y concreta de un sistema de dominación que no asigna a las mujeres la responsabilidad de la procreación (engendramiento) sino la de la fecundidad, de la maternidad y de las tareas relacionadas –por extensión, las del ámbito doméstico–, y en el mismo movimiento las excluye de otros ámbitos: el público, el del saber y el del poder.

Se ha visto cómo algunas sociedades diferencian los dos aspectos que las potencialidades del cuerpo femenino, ya sea concediendo a los hombres, como en la Grecia antigua (al menos a los ciudadanos con bastante fortuna como para permitírselo, aunque el principio es válido para todos), la posibilidad de repartir estas funciones en dos o incluso tres mujeres diferentes –esposa, concubina, hetera– u ofreciéndoles, exclusivamente a ellos, la posibilidad y el derecho a recu-

rrir eventualmente, en paralelo a su vida "conyugal" socialmente regulada, a las prostitutas para la satisfacción de sus necesidades y la realización de sus fantasías sexuales.

La apropiación de esposas y concubinas en medio del intercambio civilizado entre pares o entre familias es acompañado por el confinamiento de éstas en el rol de madres y de proveedoras del confort doméstico. Incluso si la función del mantenimiento del bienestar físico y moral del dueño de casa y de la familia puede corresponder a una concubina antes que a la esposa principal, señora de la casa, el destino común a todas es esa reclusión en el hogar, en tareas no productivas, ingratas y siempre parecidas, interminables, reiteradas sin cesar, invisibles.

Sin necesidad aparente

De la asombrosa facultad fisiológica de engendrar de la que disponen las mujeres ha surgido la necesidad por parte de los hombres de apropiarse de las madres para tener futuros hijos, pero también de aquí ha derivado, sin necesidad aparente de naturaleza biológica, toda una serie de consecuencias sociales, creencias y comportamientos entreverados que hemos intentado analizar según su propia lógica, y de los cuales puede sostenerse con razón que provienen rigurosamente de las primeras, que constituyen el núcleo duro de la valencia diferencial de los sexos y que sobre todo aún siguen vigentes, incluso al abrigo de los cambios modernos de las sociedades occidentales.

En primer lugar, la idea de que como las mujeres poseen la capacidad de concebir niños deben quedar relegadas exclusivamente en ese rol y en sus anexos de abastecimiento y de servicio. Segundo, la idea de que su naturaleza íntima, ligada en parte a su fisiología, es controlada por ésta –lo que no es verdad en el caso de los hombres–, que se trata de su carácter, sus inclinaciones, su inteligencia y capacidad de adaptación, etc., y que esta misma fisiología las predispo-

ne al estatus de privación de la libertad, a la ignorancia, a desestimar cualquier responsabilidad pública y colectiva que puedan asumir. Más profundamente aún, la idea de que su naturaleza es instintiva, y por lo tanto animal, porque la maternidad sería para ellas el resultado de una búsqueda del instinto absolutamente visceral, que debe satisfacerse como la necesidad sexual para los hombres. Animales, instintivas, orientadas por las necesidades fisiológicas de su organismo hacia las satisfacciones de la maternidad, las mujeres son, en ausencia de esa satisfacción pero a veces también a pesar de ella –es la segunda vertiente de esa misma naturaleza–, orientadas naturalmente hacia la búsqueda de placeres sexuales intensos que los hombres deben controlar y encauzar.

Del mismo modo que la sexualidad de las mujeres ha sido y sigue siendo confiscada por los hombres, a menudo con violencia, en la mayor parte del mundo, el segundo aspecto de su ser y que constituye su especificidad, a saber, la maternidad, se ha convertido en el cerrojo, cuya manipulación experta, tanto intelectual como prosaica en el marco de la dominación masculina, las conduce al hundimiento y a la desaparición del resto de sus potencialidades.

El segundo gran obstáculo que conviene saber comprender a fin de esquivarlo, superarlo o soportarlo, es el siguiente: la maternidad y el uso que se hace de ella para justificar el tratamiento desigual de los sexos. ¿Cómo conciliar la asimetría biológica y la búsqueda de igualdad si los hábitos sociales y los modos de pensar no cambian ante el fenómeno de la maternidad?

El tema de la maternidad tiene enormes implicancias y ha sido muy tratado. También el del trabajo y las desigualdades profesionales. Quisiera considerarlos únicamente bajo el ángulo que he mantenido hasta aquí, el de la construcción del modelo arcaico dominante y su ruptura, la cual es posible por el hecho de ser pensable. Por lo tanto, se plantearán algunas preguntas. ¿Por qué la maternidad es utilizada para justificar la distribución sexual de las tareas, el halo particular otorgado a las tareas masculinas? ¿Por qué se continúa justificando en nuestras sociedades la asignación de las mujeres a ta-

reas poco apreciadas, mal remuneradas, y las dificultades que enfrentan para obtener contratos, promociones y salarios a los que podrían aspirar legítimamente? ¿Qué es lo específicamente femenino en el deseo de maternidad? ¿Existe un deseo homólogo de paternidad? Finalmente, ¿qué hacer para que la maternidad no siga siendo una desventaja en el camino hacia la igualdad social de los sexos?

Una solución drástica: el rechazo

Como hemos mencionado, la anticoncepción bajo su forma institucional, aceptada con complacencia por las mujeres de los países donde está autorizada y disponible, es la palanca principal de su liberación pues reconoce su estatus de persona que decide libremente de su destino, al menos en ese registro. Pero si pueden, de repente, rechazar por completo convertirse en madres, no resulta una solución global viable, no hay dudas, para lograr la disolución de la jerarquía. Más allá del hecho de que resultaría calamitoso para el género humano, condenado a desaparecer en su forma fundada en la desigualdad sin haber tenido la posibilidad de experimentar otra, no es pensable en este estadio de la historia de la humanidad un rechazo absoluto reivindicado y puesto en práctica por todas las mujeres, por varias razones. Ignorar la existencia de una pulsión vital que impulsa a reproducirse es quizá no tener en cuenta en todo caso las condiciones reales de los diferentes tipos de relación entre los sexos en el seno de la pareja ni la enorme presión social tal como está interiorizada también por las mujeres en el modelo arcaico. Puesto que en este modelo sólo son reconocidas las posibilidades de existir de las mujeres cuando son jóvenes, potencialmente fecundas y sexualmente deseables, o, una vez superada esa etapa, porque tienen el orgullo de ser madres, es comprensible entonces que el rechazo individual a la maternidad se convierta de algún modo en una voluntad de oposición a esa identidad impuesta, que requiere de mucha valentía. No más que la sexualidad obligada, la maternidad no

puede ser una libre elección absoluta para las mujeres en el marco del modelo arcaico, puesto que a priori es una necesidad apremiante para lograr obtener el simple reconocimiento de un estatus y un derecho a la existencia en la mirada del otro. A través de la educación, de los juegos, desde la infancia se hace lo imposible para inculcar por todas partes ese mensaje a las niñas. Las reacciones respecto a la esterilidad pueden además analizarse desde esta perspectiva. En las sociedades tradicionales, las mujeres estériles no eran tratadas como "verdaderas mujeres", opinión que se vuelve a encontrar en las sociedades contemporáneas avanzadas tanto en boca de las mujeres como en la de los hombres cuando son ellos la causa de la esterilidad: se reprochan a menudo que su incapacidad impide que su pareja se convierta en una "verdadera" mujer. Realidad, verdad, son las marcas evidentes de esta identidad definida por la aceptación de un destino sellado desde el nacimiento. Se ha visto que un rechazo a la maternidad que sería inherente a la fastidiosa naturaleza femenina, esencialmente opuesta, podría decirse, a la voluntad masculina de tener hijos, forma parte de las grandes fantasías masculinas, por ejemplo, en las sociedades indias de América del Norte o en China.

El rechazo individual consciente y motivado a la maternidad no se encuentra con frecuencia en la historia del mundo. Era impensable en las sociedades tradicionales donde la esterilidad era vivida como una gran desgracia por las mujeres. Fue impuesta como consecuencia del celibato a las hijas menores por razones económicas, en las sociedades europeas del siglo XVII al XIX, para que ingresaran en las órdenes o sirvieran de mucamas a sus hermanas mayores más afortunadas. En uno y otro caso, diametralmente opuestos sin embargo, se trata siempre de utilizar al individuo mujer al servicio del orden social.

Como decisión colectiva es aún más rara. La huelga de camas es considerada por Aristófanes de manera cómica porque es impensable. Las matronas iroquesas tenían el derecho y el poder de indicar a las jóvenes que dependían de su autoridad que dejaran

de dar prestaciones sexuales pero también, y sobre todo, las provisiones que necesitaban los hombres que partían en expediciones guerreras, si no estaba de acuerdo con ese proyecto. Se puede pensar además que los hábitos sociales iroqueses permitían a las mujeres rehusarse más fácilmente a entregar alimentos que a ir a la cama. Más cerca nuestro, las asociaciones de madres de desaparecidos y de muertos por torturas en los países latinoamericanos han requerido algunas veces, sin éxito, que las mujeres de sus países declararan una huelga de procreación como una amenaza lejana y virtual dirigida a los hombres: si no asumes la responsabilidad de detener la violencia, nosotras disponemos de maneras de eliminarla radicalmente en el futuro. Nadie podrá matar a nuestros hijos si no existen.

Como puede verse, la capacidad de obstrucción de las mujeres en este terreno es más fantasiosa que real. Esto se debe a varias razones: el peso social que empuja a la reproducción, la voluntad masculina de procurarse una descendencia, pero también el propio deseo de las mujeres (regresaremos a esto) de realizar por sí mismas cualquier cosa dentro de la maternidad consentida, deseo en principio diferente al de corresponder a la imaginería dominante y de sentirse existir en la mirada del prójimo.

Beauvoir sólo veía la liberación de las mujeres en el rechazo individual, la negación de la maternidad. Para ella, maternidad y pertenencia a la esfera pública son incompatibles en una sociedad que no se preocupa por el hecho fundamental de su reproducción y que se conforma con abandonar la responsabilidad y el costo a las mujeres. Al hacerlo, estigmatiza a la sociedad occidental, pero ocurre lo mismo en las otras y también ocurrió en el pasado. Tiene pues razón, pero esta invariante, esta construcción ideológica arcaica, no es una fatalidad natural ineluctable. Por el contrario, se trata del punto crucial sobre el cual realizar todos los esfuerzos para cambiar la relación pública de lo masculino y lo femenino.

Reproducción: un costo social a cargo de las mujeres

El razonamiento que concluye "desde que la mujer puede ser madre, debe serlo e incluso no ser más que eso"[1] no es simplemente un punto de vista aparecido tardíamente entre los autores de fines del siglo XVIII. Es, sumado a la ignorancia de los mecanismos de la procreación, la expresión de un marco muy antiguo de pensamiento que de esa desconcertante capacidad de concebir hijos deduce una obligación natural que pesa sobre las mujeres, quienes deben asumir todas sus consecuencias, como establece la valorización no de la mujeres sino de la Madre, y la glorificación del amor maternal, hecho precisamente de la oblación y el sacrificio personal.

De esta manera, se supone que esta parte esencial de la vida de las mujeres sólo pertenece al mundo privado, más precisamente al mundo femenino y más aún depende exclusivamente de la voluntad de las mujeres en ese ámbito, lo que tiene como consecuencia excluirlas automáticamente, por ese mismo motivo, del mundo público y del laboral, sin que el mundo de los hombres y la cosa pública tengan alguna responsabilidad en ese terreno.

Alcanza con mirar alrededor para comprobar el funcionamiento de una maternidad de contrabando donde el cuidado de los niños es, por decirlo así, clandestino: jamás está en primer plano, como un verdadero trabajo de tiempo completo, y es considerado únicamente como una especie de excrecencia de la vida íntima de las mujeres. Más aún, las empresas nunca (o casi nunca) se proponen asumir el hecho de que las mujeres que trabajan también son madres. Incluso puede afirmarse la existencia de una doble injusticia punitiva: tanto el cuidado físico y alimenticio de los niños como también su educación recaen mayoritariamente en las mujeres, pero se las castiga profesional y financieramente, ya sea porque se fre-

[1] Yvonne Knibielher (dir.), *Maternité, affaire privée, affaire publique*, París, Bayard, 2001.

nan sus carreras, porque se les confía tareas de tiempo parcial, poco consideradas, mal remuneradas.[2]

Tomemos un ejemplo proveniente de Japón donde, como se verá, las cosas esenciales se dicen crudamente. Phillippe Pons señala, en ocasión de una causa iniciada por mujeres ejecutivas a sus empleadores por discriminaciones salariales y profesionales, que los empleadores, condenados por principios pero no a otorgar las promociones demandadas, se escudan detrás del postulado de que no cometen discriminación porque lo único que hacen es seguir la práctica social dominante.[3] Explican que son las propias mujeres "quienes se quedan afuera de los escalafones de promoción" al abandonar temporariamente sus trabajos para criar a sus hijos. Esta posición es además completamente compartida por los sindicatos. De esta manera, la ley de igualdad profesional no ha acabado, prosigue el autor, con las prácticas discriminatorias: en realidad, "obliga a las mujeres que quieren hacer carrera a adecuarse a los criterios que se aplican a los hombres sin que se tenga en cuenta su legítimo deseo de ser madres", y por lo tanto obliga a rechazar la maternidad.

Estamos en el nudo del problema. Para el autor, cuyas declaraciones fueron citados más arriba, la injusticia está también en el rechazo diferencial de los empleadores a tomar en consideración "el legítimo deseo de ser madres" que tienen las mujeres y que están obligadas a dejar en segundo plano o a callar si quieren tener una vida profesional que no sea demasiado penalizada. Como puede verse, no se trata de aceptar su reivindicación a ser tratadas igual que los hombres en relación con sus habilidades, independientemente del sexo, reivindicación fundada en el hecho de que los hombres, como las mujeres, deberán hacerse cargo un día de las responsabilidades ligadas a la creación de una familia sin ser penalizados por ello. Y además, en la práctica, pese a los sacrificios que algunas hacen, la sospecha de que son capaces de

[2] Tania Angeloff, *Le Temps partiel, un marché de dupes?*, París, La Découverte, Syros, 2000.

[3] *Le Monde*, 29 de junio de 2002.

abandonar el trabajo en cualquier momento para ser madres recae sobre todas. Y es por esta razón que se las castiga por anticipado.

Pero el punto más importante es otro. La referencia al "legítimo deseo de ser madres" pone en evidencia que las mujeres son las responsables de un ausentismo peligroso para la empresa, a causa de un deseo puramente personal, casi egoísta, trasladado soberanamente a las obligaciones objetivas de la economía, del trabajo y de los asalariados. Se omiten de manera sintomática los dos puntos centrales del dispositivo: el deseo de una descendencia (sobre todo masculina), para no hablar de un deseo de paternidad homólogo al de maternidad, está presente en el hombre de la pareja aunque que no se lo penaliza por eso; el nacimiento de los niños es una necesidad absoluta para el funcionamiento futuro de la sociedad, de las instituciones y también de las empresas.

La mirada contemporánea que se posa sobre el fenómeno de la maternidad ya no se oculta detrás de una capacidad incomprensible de las mujeres, sino que, remitiéndola a una pulsión afectiva oscura del cuerpo femenino, se inscribe cada vez más profundamente en el modelo arcaico dominante. En efecto, en ese modelo, la utilización del cuerpo de las mujeres en beneficio de los hombres bajo sus tres aspectos –procreación, confort cotidiano y placer sexual (para no hablar de la fuerza de trabajo)– está disimulada bajo la apariencia de necesidades biológicas inscriptas en su propio cuerpo. Su libido las arrastra a excesos sexuales, su feminidad las empuja a la maternidad, la debilidad congénita que surge de las dos características anteriores las lleva siempre a ceder ante los imperativos de estas dos necesidades, descuidando de ese modo sus prioridades públicas y profesionales. Por lo tanto, de ellas depende, exclusivamente, su reclusión al ámbito doméstico.

Un asimetría funcional mal pensada

La idea de la legitimidad de la "necesidad femenina de ser madre" es concebida de alguna manera como la contraparte de la licitud de

la satisfacción de la necesidad sexual masculina. Ya no está fundada en una imposición natural, pero tiene como efecto inclinar la feminidad del lado de lo biológico.

La maternidad no es en sí un hecho natural: es objeto de una construcción social constante que define sus reglas y obligaciones. Sin embargo, no puede dejarse de lado su dimensión biológica, aunque más no fuera en razón del tiempo dedicado a la gestación y a la alimentación de los niños (sobre todo cuando se amamanta). Es además en esta constatación que se construyó el pilar esencial de la dominación masculina: a causa de la menstruación, el embarazo, el parto, la lactancia, la feminidad entera queda reducida a su costado biológico mientras que la masculinidad se reserva "los honores de lo simbólico".[4]

Por otra parte, no existe simetría entra lo masculino y lo femenino en la procreación. Incluso la biomedicina que disocia los aspectos de la maternidad, pone de manifiesto, como lo muestra M.-J. Dhavernas, que la maternidad biológica pura (el óvulo), que equivale a la paternidad biológica (el espermatozoide), no se considera en realidad como la esencia de la maternidad. El embarazo y el parto son sus signos evidentes para el común de los mortales. Conviene tener en cuenta esta asimetría, considerarla fundamental, y no negarla o disfrazarla denominándola complementariedad, facilismo moderno del lenguaje habitual y que a priori idealiza a la pareja. La jerarquía social no va a desaparecer porque se declare, en un gesto voluntarista, que los sexos son complementarios. Lo que se debe reconocer es que la asimetría funcional de los cuerpos, portadora de las riquezas futuras de la nación, no depende de una "pulsión" egoísta femenina y que en consecuencia no debe usarse en detrimento de las mujeres, quienes son individuos dotados por la ley de los mismos derechos que los hombres a acceder al saber, a una vida profesional elegida y a una vida pública asumida.

[4] Marie-Josèphe Dhavernad-Lévy, "Bio-médecine: la nouvelle donne", en Y. Knibiehler (dir.), *op. cit.*, pp. 93-108.

Reconocer públicamente la asimetría funcional de los cuerpos incorporando las consecuencias de ese reconocimiento a la ley y al ejercicio de la administración pública es una tarea prioritaria pero difícil de realizar porque supone el comienzo del desbarajuste social de nuestros sistemas de representación o, como ocurrió cuando se adoptó la ley de anticoncepción, que las medidas aparentemente no concebidas con ese propósito tengan el efecto de desencadenar esa inversión. Los sistemas actuales, el modelo dominante, están también fundados claramente en el reconocimiento de la asimetría, pero se aprovechan de esto para establecer la jerarquía. Lo que se propone aquí es aprovechar para disolverla.

En efecto, se puede ver con claridad que hoy la asimetría se utiliza siempre como punto de apoyo de la jerarquía entre los sexos; eso surge incluso de medidas que a priori parecen favorecer la "promoción" de las mujeres y de las responsabilidades compartidas. C. Neirinck muestra en su calidad de jurista que el embarazo y el parto son los fenómenos indudables que deberían fundar la filiación pues los hombres no pueden tener hijos a espaldas de la madre. En otro sentido, la ausencia del padre da cuenta en nuestras sociedades de la irresponsabilidad de los hombres con respecto a su propia descendencia, irresponsabilidad amparada por la ley. A pesar de las leyes votadas el 8 de enero de 1993 y el 29 de julio de 1994, que parecen beneficiar a las mujeres y madres pues obligan a los hombres y padres a asumir al menos la responsabilidad financiera. Pero en realidad esas leyes votadas por los hombres anticipan "la presuposición del rechazo y la fuga" considerada, ante todo, como normal, y se conforman con implementar una mínima transferencia de obligaciones; y las mujeres se encuentran, al fin de cuentas, solas frente el niño del que deben hacerse cargo. Así, la ley moderna organiza la relación jerárquica asimétrica para que la injusticia y la desigualdad sean menos flagrantes, pero no admite la asimetría como el componente fundamental que debería ser en una sociedad armoniosa que no adjudicara de manera exclusiva el peso del ámbito crucial de su reproducción al trabajo oculto de las mujeres y al sacrificio de sus

aspiraciones como individuos, mientras que la Constitución reconoce que ellas tienen los mismos derechos que los hombres y recíprocamente que ellos tienen los mismos deberes y responsabilidades. Este desacuerdo entre los principios y las situaciones concretas, que encubre una supuesta evidencia natural, es y será considerado en el futuro como el gran punto ciego de nuestras culturas.

Una historia realizada a regañadientes

Toda la historia francesa del siglo XX muestra que las medidas concernientes a la maternidad o a las mujeres fueron tomadas a regañadientes, bajo presión y sin reflexionar realmente sobre la importancia del aspecto crucial del reconocimiento de la asimetría, tanto en el plano de la equidad y del acuerdo de los principios y las situaciones concretas como en el de los beneficios esperables para la apuesta económica y social en su conjunto.

Desde principios del siglo XX comenzaron las reivindicaciones feministas para que se reconozca la función social de la maternidad y que se le conceda la protección del Estado. Si se trataba de un deber patriótico, la maternidad también debía tener sus derechos. A eso apuntaron las medidas de natalidad, ya sea por la represión del aborto o de la incitación a la procreación (leyes de 1920 y 1923), los seguros sociales en 1930 con la instauración de la licencia por maternidad y las visitas médicas obligatorias, los subsidios familiares en 1932, el salario único en 1945. Las mujeres son reconocidas como ciudadanas y obtienen el derecho a voto, pero el civismo que se espera de ellas es que conciban niños. Esta historia no es siempre lineal. En julio de 1939, Daladier acentúa la represión contra el aborto al instaurar el Código de Familia, y en octubre de 1940 la inclusión de mujeres casadas en la función pública cae bajo el peso de una prohibición.

Es a partir de 1956 y de la planificación familiar que se produce la reivindicación de la libertad del sujeto y el rechazo de la asigna-

ción a la maternidad. La ley Neuwirth sobre anticoncepción de 1967 (que esperará por mucho tiempo que se decrete su aplicación) y la ley Weil de enero de 1975 sobre el aborto sancionan esta nueva voluntad de separar sexualidad y procreación. Si bien la función maternal es vista como un obstáculo al advenimiento del sujeto libre y productivo, hubo al mismo tiempo posiciones feministas divergentes que magnificaban la feminidad en la maternidad. Pero había demasiada urgencia y necesidad de obtener el reconocimiento de las mujeres como sujetos autónomos como para permitir una "reflexión sobre la maternidad más allá del derecho a rechazarla".[5]

El derecho a la anticoncepción es, lo hemos dicho, la gran revolución de todos los tiempos y las mujeres de todos los países no se equivocan acerca de su capacidad liberadora –incluso en aquellos en los que no está legalizado–, lo que muestra como si fuera necesario que ése es el punto crucial que hace que las mujeres pasen del estatus de dependencia al de persona con los mismos derechos que los hombres. Este derecho a la anticoncepción es una culminación, la gran puerta de entrada en un estatus de igual dignidad, pero no es en realidad, como se ha insinuado, el rechazo de la maternidad sino la posibilidad de decidir sobre ella y no tener que sufrirla.

En Europa, esta adquisición acompañó el deseo de las mujeres de realizarse laboralmente y su preocupación por armonizar la vida profesional y vida privada. Pero esta reivindicación no fue realmente entendida. Los mundos económico, político y del trabajo no se preocupan todavía por una verdadera igualdad sexual en este terreno. La política familiar sin embargo tiende actualmente a convertirse en la palanca de una política de empleo con prestaciones de niñeras a domicilio o ayudas para el empleo de una asistente maternal autorizada; pero no se trata de reconocer la asimetría y de asumir sus efectos sino de modificar puntualmente las cifras de desempleo. Sin embargo, se observa una presión creciente de la demanda de ser-

[5] Françoise Thébaud, "Féminisme et modernité: les configurations du siècle", en Y. Knibiehler (dir.), *op. cit.*, pp. 29-48.

vicios sociales, y en Europa, actualmente, una acción eficaz sobre la natalidad no tiende tanto al aporte financiero de prestaciones como a la presencia de servicios que se ocupen de los niños y a la estabilidad del empleo y de los ingresos. Dicho esto, mientras que entre 1930 y 1990 la población activa europea aumentó en 30 millones, de los cuales 25 millones son mujeres, esa comprobación de una gigantesca realidad, aun cuando se acompaña de nuevas políticas aunque por ahora limitadas, no ha alterado ni las realidades del mundo empresario ni las del mundo doméstico, en el cual, incluso en Suecia, el trabajo en la casa y la crianza de los niños incumben siempre mayoritariamente a las mujeres. Ésta es desde ahora la gran cuestión que conviene, según Irène Théry,[6] resolver por medio de una reflexión social y política acerca del principio de "carácter mixto", rechazando el de complementariedad organicista, basado en la idea tradicional de la división sexual de tareas, que organiza y legitima de hecho la dependencia de las mujeres a lo doméstico dentro de la pareja. La maternidad plantea actualmente problemas que las mujeres deben resolver de manera privada (como en el pasado) mientras que en realidad concierne al género humano, a la política y a la economía. La gestión actual revela las contradicciones del ultraliberalismo basado únicamente en las ganancias, que utiliza para ese fin todos los mecanismos de la visión tradicional de las relaciones entre lo masculino y lo femenino.

Mundo empresarial, mundo doméstico

El mundo laboral no está cerrado para las mujeres: no está adaptado –y se rehúsa a adaptarse– a la asimetría funcional entre hombres y mujeres. Se plantea aquí como primera exigencia el hecho de que la empresa, sea cual fuere, necesita continuidad y sólo puede asegu-

[6] Irène Théry, "Mixité et maternité", en Y. Knibiehler (dir.), *op. cit.*, pp. 251-270.

rarla con la contratación, sobre todo en puestos de responsabilidad, de hombres que no están obligados por los hábitos paralelos del mundo doméstico a retirarse todos los días a la misma hora para ocuparse de las tareas cotidianas y de los niños.

Hay en efecto un vínculo objetivo entre el rechazo de la empresa a adaptarse a un personal que por costumbre se denomina femenino pero al que sería más justo, en vista de las deseables evoluciones, designar como "con familia a cargo", y la situación que prevalece en el mundo doméstico. Ambos se complementan mutuamente.

Aunque a veces puedan observarse progresos, con la apertura de jardines maternales, guarderías, la adaptación de los horarios a las exigencias de los niños, en general la respuesta es la expulsión de las mujeres de los puestos con responsabilidades y, con la excusa de reconocer sus deseos al brindarles más tiempo libre, el reclutamiento masivo de mujeres en toda Europa como también en el mundo, en puestos de tiempo parcial, con horarios flexibles y contratos temporales. Esta flexibilidad es en realidad en provecho del empresariado que decide los horarios de forma discrecional. Tania Angeloff habla por ejemplo del caso de las empleadas domésticas, generalmente extranjeras, que viven en los grandes suburbios, trabajan para las casas de manera interina, y cuyo trabajo, temprano por la mañana, tarde por la noche, no les permite ciertamente presumir de una total libertad para manejar el tiempo que se les concede entre ambas prestaciones durante la jornada.

Además de ese engaño, la falta de equipamiento es flagrante. En junio de 2001 el gobierno francés, en ocasión de la Conferencia de la Familia, prometió crear de 25.000 a 30.000 vacantes adicionales para guarderías. En 1999, se contaba con 199.000 para todo el país. Eso objetivamente no es suficiente. Entre los 25 y los 49 años, el 80% de las mujeres trabajan, pero sólo el 9% de los niños tienen lugar en jardines maternales y guarderías, el 13% son confiados a asistentes maternales, más del 50% son cuidados por la madre y el 26% por un miembro de la familia o un vecino. Además, esos lugares están repartidos de manera irregular en el territorio. Por otra parte, las

estructuras están poco o nada adaptadas a las condiciones de trabajo que soportan las madres, puesto que siempre se trata de tiempo parcial, horarios irregulares, diversas pasantías, precariedad.[7]

En la administración, donde a veces esto es posible, los horarios varían con la reducción del tiempo de trabajo (RTT) pero siempre de manera discriminatoria para las mujeres que cumplen lo mejor posible las exigencias de su doble o triple jornada de trabajo: llegan temprano, hacen jornada intensiva y salen más temprano para retirar a sus niños a la salida de la escuela. Al estar ausentes *ipso facto* por la noche en las reuniones profesionales tardías cuya influencia es enorme, su carrera se ve perjudicada.

Empresas deficientes en el plano de iniciativas correctas, municipalidades y poderes públicos rezagados: el hecho es que, en una unanimidad perfecta e incuestionable, siempre se considera que el peso de la maternidad es un deber natural propio de las mujeres. El argumento es siempre el mismo: ellas conciben a los niños, son impulsadas por su instinto, obtienen gratificaciones; por lo tanto, les agrada asumir solas las tareas, que no son más que la consecuencia lógica de la maternidad.

El mundo doméstico en el que esas tareas se llevan a cabo, aun cuando no deriven únicamente de la maternidad propiamente dicha, está ligado en parte a ese considerable fenómeno de ceguera, distorsión de la realidad y extorsión laboral. Los sociólogos concuerdan en que éste es el último bastión a atacar; los otros –la política, el acceso a la educación, la igualdad de oportunidades, la igualdad profesional, jurídica, etc.– son desde hace tiempo objeto de medidas puntuales que disminuyen la jerarquía. Es un error de óptica: no es el último bastión de una serie sino el basamento sobre el que se construyen todos los demás.

La distribución sexual de tareas tal como la analiza la antropología social y que reviste costumbres locales variadas y a veces diametralmente opuestas –lo que demuestra claramente que no hay allí

[7] *Valeurs mutualistes*, núm. 213, septiembre de 2000.

una necesidad natural– está en parte estrechamente ligada a la valencia diferencial de los sexos tal como fue concebida en los orígenes de la humanidad; como se ha visto, los diferentes valores atribuidos a uno y otro sexo se convierten en escalas de valores igualmente diferentes y totalmente discriminatorias atribuidas a las tareas a las que afectan, y no a la inversa. No es porque la caza sea "noble" que los hombres cazan, sino porque los hombres son "nobles" y, por lo tanto, la caza también lo es. Éste es un fenómeno que continúa observándose hasta nuestros días: una actividad masculina valorizada se deprecia cuando las mujeres acceden masivamente a ella.

Esta distribución no es, en las formas que reviste, inmutable ni universal. Todo depende además del énfasis que las sociedades pongan en una u otra actividad en función de las condiciones locales. Si las mujeres no pueden hacer correr sangre, tanto de hombres como de animales, la prohibición varía en intensidad según los grupos humanos. Alain Testart muestra así que si la prohibición puede ser terminante en los pueblos agrícolas donde ellas ni siquiera podían tocar a la presa, las mujeres inuit, en sus campos de hielo, no matan a la presa pero la manipulan; los pueblos especialistas en guerras aceptan que las mujeres, bajo ciertas condiciones, tengan derecho a cazar.[8]

La valorización de las tareas no se debe entonces a la naturaleza de cada uno, a competencias que serían propias de cada sexo,[9] a las secuencias de los actos, a la mayor o menor dificultad o virtuosidad que requieren, sino puramente a la arbitrariedad de la asignación a uno u otro sexo a partir de la reflexión primitiva para dar sentido a lo que se observaba. Por supuesto, se advierten constantes que van acompañadas de las parejas de categorías que oponen público/privado, interior/exterior, etc, y que asignan a las mujeres a lo privado, a lo interior, a lo doméstico, y a las tareas de mantenimiento concebidas como derivadas directamente de la asimetría funcional que

[8] Alain Testart, "Les Amazones, entre mythe et réalité", en *L'Homme*, núm. 163, 2002, pp. 185-194.

[9] Véase el capítulo "La cabeza de las mujeres".

hace que su cuerpo sea procreador y nutricio. Una constante como la prohibición relativamente general de hacer correr sangre pues ellas mismas pierden la suya. Eso podría acarrear derrames masivos por simpatía, dañinos para la fecundidad ulterior. Esta prohibición todavía es válida en Europa –aunque las mujeres puedan tocar la sangre y cocinarla–, prohibición que, por extensión, legitima el distanciamiento mutuo de las mujeres y la guerra, y no su carácter frágil, temeroso o cobarde...

En Tierra del Fuego, Japón, Túnez, las mujeres son aguerridas buzos de apnea. En las sociedades agrícolas de Asia y África, el trabajo que realizan en los campos suele ser muy superior al de los hombres en cantidad, resistencia y tiempo utilizado. La experiencia soviética muestra accesoriamente que pueden colocar rieles de manera excelente y realizar trabajos de excavación. En realidad, no existen tareas que radicalmente su sexo no les permitiera cumplir por razones físicas, y lo mismo vale para los hombres.

La distribución de tareas en el mundo doméstico es por lo tanto el resultado de una historia milenaria y de una invariancia estructural cuyos contenidos escapan necesariamente a los actuales actores aunque continúe vigente. Es mucho más sólida en la medida en que es interiorizada por ambos sexos en función de tablas de valores donde se sitúan las accciones de la vida cotidiana que socialmente se esperan del actor según su sexo y las condiciones del medio: cocinar o traer el agua no son actos masculinos prácticamente en ningún lugar del mundo. Pero hacerlo por un salario es una actividad masculina que no implica ningún oprobio. En África, un soltero adulto queda reducido al estado miserable de gorrón de sus hermanas casadas, porque no puede ocuparse él mismo de su manutención. La parte masculina sigue encontrando una ventaja segura en el servicio doméstico realizado por las esposas, incluso si ellas trabajan y contribuyen con su salario al mantenimiento de la casa, lo que es una perversión de la situación original donde las prestaciones eran complementarias. Por el contrario, sucede que la parte femenina se constituye en un coto pri-

vado de caza; se convierte en un lugar de autonomía lo que fue el lugar de confinamiento de sus semejantes en tiempos muy remotos, abriendo así la puerta al doble argumento del "poder" doméstico y de la propensión natural de las mujeres a disfrutar de estas actividades.[10]

Los "encantos" de la desigualdad

En realidad, para las mujeres, encerrarse en el sector doméstico y maternal –excluyendo deliberadamente a un cónyuge que de todos modos no exige más participación–, en un reflejo existencial de servicio, tal vez también en un ejercicio de voluntad de poder que no puede cumplirse sino en este exutorio, significa apropiarse directamente de la forma menospreciada de existencia que se les propone. Al reivindicar su suerte como una elección, construyen un espacio de competencia adquirida que se opone a una incompetencia masculina presentada como congénita y de la que la pareja masculina se ríe con mucho gusto, seguro de que esta incompetencia es prestigiosa y marca su diferencia como macho, pero también un espacio cerrado de autonomía para decidir y por lo tanto de responsabilidad y de aparente libertad.

Para que cambien las cosas en el marco laboral, es necesario que cambien simultáneamente en el mundo doméstico, lo que implica no sólo la voluntad de los poderes públicos sino también la vigilancia y la buena voluntad de los individuos de ambos sexos. Tienen todo por ganar en la construcción de un tipo de relación donde el valor ya no estaría en función del sexo de aquel que realiza la tarea sino de la tarea misma, y donde los trabajos de mantenimiento, consuelo y crianza de los niños serían considerados por el discurso oficial y el privado como tan enriquecedores, útiles, no-

[10] "Travail, enfants, maison. J'en fais trop, à qui la faute?", en *Elle*, 1° de abril de 2002.

bles y valorizados como aquellos ligados a la producción. Pero no se representan bien las ventajas de ese mundo que resta construir porque se lo ve con la mentalidad de hoy, según la cual cada sexo puede sacar una ventaja de la jerarquía tal como existe, aun cuando el beneficiario principal, en términos de ventajas tangibles, de confort cotidiano y de respeto, es el género masculino. Simétricamente, hay algunas ventajas femeninas aun cuando no existan más que porque se deslizan en el marco del pensamiento dominante y lo abrazan sin perjudicarlo. Todo lo contrario: refugio en las características femeninas esperables, como la seducción, la fragilidad, la liviandad, el abandono de toda responsabilidad o, en cambio, la reivindicación de asumir plenamente el terreno, considerado menor y desvalorizado en tanto femenino, que se les está reservado.

Es cierto que un modelo igualitario carece de "encanto" y de evidencia para los beneficiarios de la desigualdad. Es cierto también que conduce, sobre todo, a una redefinición de la identidad masculina, que debería simultáneamente rechazar el sentimiento de superioridad y aceptar cada día que les son imputables los roles relacionados con una práctica efectiva de la paternidad.

¿Qué cambios recientes?

En lo inmediato se notan pocos cambios en las observaciones realizadas con trece años de intervalo (1986-1999) por el INSEE (Institut National de la Statistique et des Études Économiques). Las mujeres que tienen un empleo dedican un promedio de 3 horas y media por día a las tareas domésticas contra 1 h 15 m para los hombres. Un elemento aparentemente curioso merece que nos detengamos en él: sin hijos, un hombre dedica 2 h 09 m a las tareas domésticas, junto a su cónyuge. Con dos hijos, sólo dedica 1 h 30 m, mientras que el índice para su compañera sube a 6 h 40 m, que además tiene la exclusividad de la limpieza de los sanitarios y del

mantenimiento de la ropa.[11] En el mismo orden de ideas, un padre divorciado que se ocupa de sus hijos y asume casi la totalidad de las tareas llamadas maternales pasa la posta a su compañera si vuelve a formar pareja. Esto prueba, como si hiciera falta, que la maternidad es inconscientemente percibida e implícitamente vivida como la aglutinación que legitima que las mujeres se hagan cargo de las tareas domésticas; prueba también que no existe una incompetencia natural de los hombres para encargarse de ellas, pero en cambio las ventajas en términos de valor y de confort –no tener que hacer malabares con los imperativos contradictorios de tiempo, hacerse cargo de uno mismo, dedicarse únicamente a las tareas socialmente valorizadas en tanto viriles– son tales que la vida en pareja con niños incita a la mayor parte de los hombres a adoptar, al menos en ese terreno, la forma más ajustada al modelo arcaico dominante.

Son constantes fuertes. A pesar de los progresos logrados en Suecia en el terreno de la representación política, el destino doméstico de las mujeres es muy parecido al que hemos presentado más arriba.

Se notará también que la jubilación, confirmando las costumbres adquiridas y los modos de pensamiento arraigados, "no corrige la desigualdad de la distribución de tareas entre esposos". Un estudio de una investigadora del INSEE[12] muestra que la diferencia se mantiene en sentido contrario: 1:54 horas para los hombres contra 4:09 horas para las mujeres, y recíprocamente dos horas más por día de tiempo libre para los hombres. La actividad masculina no se orienta además hacia las tareas hogareñas repetitivas, invisibles, "poco valorizadas" (pero recordemos que el valor se debe al sexo del actor) y sobre todo poco gratificantes, sino más que nada a las actividades casi placenteras: bricolaje, jardinería, mantenimiento del auto, cuidado de los animales, pero también fabricación de mermeladas que

[11] *Le Monde*, 8 de marzo de 2001.

[12] Hélène Michaudon. Véase *Le Monde*, 19 de octubre de 2001.

no se comen enseguida, es decir, a "actividades agradables y necesarias a la vez, que desembocan en ciertos casos en la realización de objetos duraderos".

Por lo tanto, es difícil hacer que las cosas cambien y no sólo por puro egoísmo de parte del género socialmente favorecido, ya que el sistema desigual está profundamente enquistado. Sin embargo el cambio llegará. Se necesitará tiempo y la convergencia de medidas puntuales apropiadas que no corresponden necesariamente a un proyecto conjunto concebido por propia voluntad, pero que terminan de definir los contornos y reflejan su concepción y realización posibles en cuanto esta realización se vuelve pensable. Esto exigirá un enorme trabajo, no con polémicas y guerra de sexos, sino con discusión informativa y concientización (a las cuales este libro desea contribuir un poco o mucho), y una gigantesca tarea de educación no sólo dentro del sistema educativo sino en la casa desde la infancia, y de manera suficientemente difundida como para que la experiencia en el seno de la familia no sea irremediablemente reducida a nada apenas se inicia el contacto social, ya desde la escuela, con la realidad de los hábitos arcaicos dominantes.

¿Qué medidas irían por el buen camino?

En diciembre de 2001, se adoptó una ley que crea una licencia de paternidad por catorce días,[13] medida que fue inmediatamente presentada por el empresariado[14] como aberrante, lo que marca la colusión de intereses entre el sexismo de las empresas y el del mundo doméstico. Esta licencia constituye un derecho de los asalariados. Puesta en vigencia el 1° de enero de 2002, la ley tuvo enseguida un gran éxito. Llegan por semana de 4.000 a 5.000 demandas a las ca-

[13] *Le Monde*, 6 de diciembre de 2001.

[14] *Ibid.* D. Kessler, "Las empresas no podrían aprobar iniciativas de tipo demagógico como la creación de una licencia por paternidad".

jas de Seguridad social, lo que representa el 40% de los hombres potencialmente afectados.[15] Los padres toman los francos a que tienen derecho en los veinte días que siguen al nacimiento. Incluso los ejecutivos toman esta licencia, aunque sufran pérdidas financieras, pues su salario excede el cálculo de las indemnizaciones. Surge de este éxito que si "una puerta se abre", los hombres la atraviesan, signo del comienzo de un "replanteo del trabajo como único factor de identidad masculina"[16] y también del hecho de que muchos de esos hombres desde ahora aspiran a crear un vínculo con su hijo desde sus primeros días.

Más allá del signo particularmente positivo para el futuro que transmite esta novedad legal, ilustra la idea que he expresado más arriba según la cual realmente se tomarán más medidas para que las mujeres sean iguales en dignidad a los hombres, otorgando a los hombres derechos hasta el momento reconocidos como específicamente femeninos, antes que intentar, por medio de la discriminación positiva, otorgar progresivamente sólo a algunas el derecho de entrar en los dominios reservados de lo masculino. Por lo tanto, se realizaría un acercamiento al centro más que un recorrido asintótico destinado al fracaso.

Una discriminación positiva inversa podría otorgar una bonificación para la jubilación a los hombres que relevaran a su compañera durante un tiempo en el hogar junto a los niños: no sólo no serían penalizados sino que obtendrían una ventaja, valorizando así esta ocupación a los ojos de todos. De la misma manera, se podría otorgar una pensión a los viudos en las mismas condiciones que para las viudas (ventaja ampliada al PACS [Pacte Civil de Solidarité] y al concubinato), a fin de promover a una revalorización del trabajo de las mujeres. Hemos visto por otra parte que la contribución separada presentaría grandes ventajas.

[15] *Le Monde*, 14 de mayo de 2002.

[16] Dominique Méda, *Le Temps des femmes. Pour un nouveau partage des rôles*, París, Flammarion, 2001 [trad. esp.: *El tiempo de las mujeres*, Madrid, Marca, 2002].

No es necesario para el bien de los niños que sean casi sistemáticamente confiados a las madres en caso de divorcio o de separación. Es además una reivindicación de algunas asociaciones de padres divorciados, que, por diversos motivos, rechazan la automatización de esta medida. Sin embargo, no habría que excederse en el caso contrario, como lo señala la Agrupación Masculina de Canadá contra el Sexismo, a propósito de la custodia alternada que prevé la reforma del divorcio en Francia, en función de la filiación biológica, sin tener en cuenta la realidad, en tanto que una "presunción favorable a la residencia alternada [...] abre la puerta a todos los chantajes, a la apropiación de la mitad de los subsidios y a la supresión de la pensión" de parte de ciertos padres, que tienden sobre todo a imponer su ley.[17]

Por otra parte, prosiguiendo con la cuestión del divorcio pero en otro dominio, es posible interrogarse sobre la pertinencia en las condiciones actuales de la supresión del divorcio por una falla en este proyecto de ley. La agrupación canadiense "se preocupa al ver cómo el Estado francés en una paridad implementada en principio oculta una desigualdad en los hechos". Me parece que en lo que concierne a la pareja, si el nuevo procedimiento considerado tiene justamente como objetivo apaciguar los conflictos, comete el error de llegar demasiado temprano, colocando en las secciones "errores compartidos" y "ruptura de la vida común" el abandono de mujeres que tienen la desgracia de envejecer y de dejar de gustar (y de procrear). Si una medida de alivio para un divorcio amistoso es por cierto algo bueno en un futuro lejano, cuando sean instauradas relaciones igualitarias con el reconocimiento oficial de la asimetría funcional de los cuerpos en mejora de los intereses de las mujeres ciudadanas, hacerlo desde ahora favorece la idea de que el envejecimiento y la pérdida de seducción de la esposa son efectivamente una falla, igual de grave que el abandono suscitado por la libido del esposo.

[17] Carta pública a Marilyse Lebranchu, ministro de Justicia, 19 de enero de 2002.

Ahora que se ha adquirido el principio mismo de la anticoncepción, se podrían retomar las investigaciones sobre la anticoncepción masculina, en vista de una responsabilización de los hombres en ese terreno, que ya no sería considerado como un asunto típico de las mujeres. En la India, se acaba de lanzar al mercado un método que esteriliza a los espermatozoides al pasar por los diferentes canales en los que se inyecta un gel y cuyos efectos duran una década. La operación se puede revertir si se lo solicita. Además de las ventajas que tendría repartir las responsabilidades, se sumaría la de terminar con la asociación establecida en las mentalidades entre esterilidad masculina e impotencia.

El aprendizaje del carácter mixto comienza en la escuela. No se ha tenido el éxito esperado, ni el plano de la transmisión de estereotipos sexuales ni en el de las orientaciones escolares de los niños. Se les enseña siempre a las niñas que no estarían dotadas para la abstracción matemática, la teoría en general, las ciencias, impulsándolas así a retroceder ante elecciones cruciales para su futuro. Lo que se esperaba de los niños, en suma, era que fueran más creativos que sus predecesores y que inventaran a partir de su confrontación nuevas relaciones con más sabiduría. Una esperanza como ésta es utópica. La valencia diferencial de los sexos se encuentra en factores tanto minúsculos como masivos, transmitidos de tantas maneras –juguetes, manuales escolares, libros infantiles, la televisión, la publicidad, el cine, y también las relaciones en el seno de la familia, en la calle, etc.– que la escuela no puede ser sino su reflejo, en tanto los docentes participan de la misma ideología. Todo debe cambiar al mismo tiempo, he aquí el problema. Sin embargo, el carácter mixto en la escuela es algo bueno, siempre y cuando se vigile que los efectos perversos de la dominación sexual, tal como rige hoy, no se ejerzan sobre las niñas en los establecimientos escolares, ya sean de tipo intelectual, al apartarlas de ciertas actividades, o también de tipo físico o sexual. De esta manera, la dominación encuentra en la escuela un terreno cercado excepcionalmente favorable para su ejercicio entre niños y adolescentes de la misma edad.

En el ámbito privado, la acción por una mayor igualdad está al alcance de los individuos, que transmiten el espíritu de la época, con la condición de que no se rijan por la violencia brutal. Pero debería ser posible transmitir socialmente algunos mensajes fuertes sobre cuestiones precisas en campañas de bien público, al igual que aquellas dirigidas a la prevención de accidentes en la ruta o a la promoción de conductas sexuales sin riesgos. Tomemos un ejemplo que nos llega del Egipto antiguo. Un sabio le da consejos a un esposo: "No le digas: '¿Dónde está tal cosa? Tráela aquí', cuando se encuentra en el lugar correcto"; o más aún: "No seas brutal, obtendrás mucho más de ella con la mirada que con la violencia". El simple hecho de formular estas recomendaciones, más allá del leve cinismo de la segunda proposición, muestra que era una costumbre normal que los maridos llamaran a sus esposas para que les trajeran los objetos colocados en el sitio correcto, al alcance de la mano. No se ve, en este humilde aspecto del servicio doméstico, cambios importantes desde aquella época lejana, lo que muestra a la vez la vitalidad del modelo y la de sus modos de expresión –y permite, al pasar, negar, contrariamente a lo que piensan hoy algunos investigadores, que Egipto haya sido en la intimidad ese mundo ideal que habría conseguido la igualdad entre hombres y mujeres. Se trata aquí de comportamientos minúsculos pero significativos, realizados sin pensar, pero debería ser posible enfocar en ellos para concientizar a la gran mayoría sobre su inadecuación a las exigencias contemporáneas, su innata falta de elegancia y ausencia de justificación, y sobre la desaprobación social que ahora recae sobre ellos.

Si se lo piensa bien –descartando el caso simplista, y sin duda aún desgraciadamente mayoritario en nuestras sociedades liberales, de la elección masculina deliberada de comprometerse por completo con el trabajo profesional, y quedarse allí hasta tarde, para volver en busca de un hogar armonioso donde nada, sobre todo los problemas de los niños, lo perturbe–, surge que al valorizar políticamente la práctica efectiva de la paternidad se comenzará a salir de círculo vicioso que, porque ellas engendran, asigna sólo a las mujeres los roles pa-

terno y materno (a excepción, tal vez, de la figura amenazadora de la sanción). Para esto se necesita una reivindicación creciente de los hombres que pueda ser escuchada por las empresas y los poderes públicos. La licencia por paternidad, lo hemos dicho, va por el buen camino, como lo harían todas las medidas que permitieran a los padres ausentarse si un hijo está enfermo o una tratativa que promueva todas aquellas que favorecieran la creación de agrupaciones o asociaciones de padres que se ocupen de deportes, viajes, montajes teatrales, con tiempos contemplados por las empresas. Las iniciativas locales existen. En lugar de que sean penalizadas al penalizar a sus autores, deberían ser estimuladas, como los medios básicos para inculcar a los niños lo más temprano posible el sentido de la igualdad entre los sexos y también accesoriamente como uno de las formas para luchar contra la violencia.

Tenemos pendiente un proyecto de civilización si queremos darle su verdadero sentido a la Declaración de los Derechos del Ser Humano. El único proyecto que considero posible y viable a largo plazo es el siguiente: reconocer oficialmente la asimetría funcional de los cuerpos en el terreno de la concepción de niños, no para fundar la jerarquía y todas las discriminaciones como ha sucedido hasta ahora, sino para abolirlas estableciendo para empezar la igualdad de los sexos en el dominio de los estados de paternidad y maternidad. No sería un fin sino un comienzo. Hasta ahora, el universalismo democrático ha sido una mención filosófica engañosa, como lo muestra excelentemente Geneviève Fraisse, pues permaneció pegado al modelo arcaico dominante que sólo considera a la maternidad como un estado de hecho homólogo al estado de paternidad.

Paternidad, maternidad: un estado de "elección"

En efecto, paternidad y maternidad son estados sociales de hecho, e incluso de elección, que contribuyen a la identidad de la persona y que no pueden ser reducidos a un instinto, como habitualmente su-

cede con respecto a la maternidad mediante el apoyo en la asimetría funcional de los cuerpos en la procreación.

Son absoluta y completamente estados sociales de hecho –a los que se puede acceder voluntariamente con más facilidad que en el pasado gracias a la anticoncepción–, donde, dentro y fuera del matrimonio, las mujeres con frecuencia padecían maternidades sucesivas, y donde, fuera del matrimonio, los hombres no se sentían responsables de los niños que habían engendrado. Esto era válido en casi todas las sociedades, salvo aquellas donde la grandeza del estatus que procura un niño, a fortiori un hijo, es tal que los hombres reconocen como suyos a los niños a pesar de no estar seguros de ser sus progenitores.

¿Por qué sólo la maternidad está ligada a la noción de instinto? Es convertir el deseo de tener hijos, en el marco del modelo arcaico dominante de representación, en una pulsión puramente fisiológica, análoga a la pulsión llamada incontrolable de la necesidad sexual masculina, pero ésta trae más consecuencias. En el caso de las mujeres, con ese no se qué humoral, hormonal, narcisista, características que se les atribuye negativamente, se trata de una necesidad que insiste en satisfacerse y que no tiene en cuenta –como se lo ha visto antes en el ejemplo del proceso japonés– ni el buen funcionamiento de la empresa ni el de la sociedad en general, y a menudo ni siquiera el interés de un compañero que no se siente necesariamente preparado para asumir una paternidad que nadie le enseña a desear. Ésta es la visión normal de nuestras sociedades liberales.

Pues la paternidad, en tanto estado social análogo a la maternidad, es algo que se construye y se elige de la misma manera. La asimetría funcional fisiológica de los cuerpos en la procreación no tiene otra razón que la cultural de determinar automáticamente una asimetría absoluta de las responsabilidades y los compromisos. Sin embargo, es en ese sentido que avanzan cada vez más nuestras sociedades que toleran con indulgencia la libertad vagabunda del hombre en su juventud antes de alcanzar la madurez, y cuyo estatus es medido en primer lugar por el éxito profesional.

En otras sociedades, que pertenecen sin embargo al modelo arcaico dominante, codifican de manera diferente el éxito social masculino: es un verdadero hombre, respetado, el que a una edad madura se ha casado y tiene muchos hijos y accesoriamente hijas, sin tener por eso una efectiva participación en los cuidados a brindarles, aun cuando los hijos son sustraídos muy temprano de la casa y del alcance de las mujeres. Esta paternidad, cuya plenitud es compartida entre hombres, no implica necesariamente demostraciones afectivas ni tareas compartidas con la madre, pero se presenta como elemento importante y fundador del estatus masculino. Ser padre es un acto social elegido e incluso reivindicado.

Existen incluso sociedades en las cuales, aunque el reparto de tareas no es integral, los padres se ocupan mucho de sus pequeños bebés y de sus hijos mayores y establecen una relación muy afectiva. Es especialmente el caso de las pequeñas sociedades de cazadores-recolectores donde hay mucho tiempo ocioso. En todos los casos, hay que destacar el reparto que hace que a partir de una cierta edad (6 a 8 años en promedio): cada niño seguirá desde ese momento las actividades del padre de su sexo y ya no tendrá más que escasos contactos con la otra mitad de su universo.

Han existido entonces diferentes maneras de asumir la paternidad en el mundo pasado e incluso en el actual, las cuales tiene aun poco lugar en nuestro mundo contemporáneo donde padres y madres, activos profesionalmente, deberían en principio compartir todas las demás tareas, pero ninguno ve a la paternidad como el efecto de una necesidad inevitable de tener un niño en brazos. Si los hombres sienten la necesidad de tener hijos, más allá del estatus que le puede otorgar el nacimiento de una descendencia, es, según la ideología corriente, para transmitir algo del orden de los bienes temporales, del poder, del saber o de lo simbólico: la línea ininterrumpida de los padres. No hay peor crimen, decía el filósofo chino Mencio, que cortar ese largo linaje de ancestros masculinos que nos llevaron a la existencia y los seres masculinos deben hacer todo lo posible por asegurar esa continuidad.

Para las mujeres, nada de eso. Les alcanza con el instinto maternal. Se supone que oblitera todas esas razones válidas para los hombres. Qué podrían transmitir ellas además de las habilidades domésticas en un linaje de mujeres considerado inconsistente y lábil y cuya memoria social se pierde rápidamente por los hombres, salvo en el corazón y las prácticas de las interesadas: hija, madre, abuela, bisabuela...

El término "instinto maternal" que encubre y esconde el de maternidad como estado social, coloca un velo animal sobre un hecho social que da cuenta de una elección.

Ese velo animal oblitera por su sola mención la idea de voluntad y de deseo responsable, como es el caso del hombre que quiere un heredero. Se supone, en ese discurso, que la mujer quiere formar un nido, del que descartará, tal vez exageradamente, al padre. Pero, en la mayoría de los casos en el mundo, las mujeres sufren un destino que las hace madres y además, teniendo en cuenta el modelo en que se encuentran atrapadas, aun cuando desearían ser madres menos a menudo, encuentran en ese destino una forma de realización. Ellas existen desde entonces, si no como sujeto ante la mirada del Padre, al menos como la Madre, es decir, ese objeto de amor, de respeto, de confianza y de autoridad para sus hijos. ¿Es el instinto "maternal" o el de supervivencia en el interior del modelo dominante lo que las ha llevado a cuidar un nido?

Lo que se denomina paródicamente "instinto maternal", para animalizar la maternidad del lado de las mujeres exclusivamente y separarla de la razón, tapa en realidad otros imperativos compartidos por ambos sexos. En principio, el instinto genésico de reproducción de sí o de los semejantes que todos poseemos aunque a títulos diversos, tal como estamos dotados del instinto de la vida, de la búsqueda de placer y de evitar el dolor. Se lo puede llamar deseo de tener un hijo. Es también el deseo de concretar por ese medio que se nos ofrece el acto de amor que une a dos seres que se aman, aun cuando la realidad masiva de la procreación no tiene siempre al amor como telón de fondo. Sin embargo, el deseo de tener un hijo

es el de prolongar algo que poco tiene que ver con el instinto. Es también el sentido de protección respecto de lo débil. Los biólogos dicen que la madre animal está programada para reaccionar ante los gemidos, gritos, llantos, de su pequeño. Esto es verdad en realidad, en la especie humana, para todos los adultos, preparados "a adaptarse a la inmadurez funcional y relacional de un niño de pecho" –disfrutando plena y recíprocamente de una relación tierna y confortable–.[18] Este instinto de protección se vuelca no sólo en su propio hijo sino también en otros que se encuentren necesitados. El gesto altruista que consiste en tender espontáneamente la mano para impedir que el niño se caiga señala nuestra humanidad, tanto de hombres como de mujeres, y nuestra capacidad de asumir de la misma manera los estados sociales de paternidad y maternidad.

Un solo elemento no es compartido y estaría relacionado con lo que se denomina "instinto maternal". Pero el nombre es considerablemente incorrecto. Se trata del deseo femenino de explorar todas sus capacidades: experimentar en su cuerpo, aunque fuera una vez, algo que puede sacar adelante, algo excepcional que ningún hombre puede hacer. Es también una manera de reapropiarse de sí misma.

Objetos de la codicia masculina como reproductoras en el seno de una serie de lealtades entre hombres, o como parejas sexuales, las mujeres obtienen de esta manera por medio de la maternidad la entrada a un mundo de manifestaciones físicas (embarazo, parto, lactancia, crianza) que no podrían conocer de otro modo. El estado de maternidad es entonces también un estado social, "elegido", deseado, y que funciona sobre una alteridad notable en la dependencia de un frágil ser humano respecto y delante del cual está por construirse una responsabilidad compartida.

Paternidad y maternidad son estados de "elección" y así hay que concebirlos en el futuro desde el nacimiento de cada niño y durante toda su vida. No existe por un lado el "animal humano" que hus-

[18] Sylviane Giampino, en Y. Knibiehler (dir.), *Maternité. Affaire privée, affaire publique*, París, Bayard, 2001, pp. 29-48.

mea celosamente a los pequeños que ha concebido impulsado por un instinto visceral, y por el otro un ser más o menos consciente de asumir una responsabilidad lejana. En ambos casos es un estado de responsabilidad elegido, aun cuando un miembro de la pareja se lo imponga al otro. Y el amor viene con él.

Es para eso que hay que educar a nuestros hijos. Pero si se aceptan estos razonamientos, es necesario constatar que pocas cosas se hacen en el espacio social tanto de los países desarrollados como en el de los demás para que esos dos estados sean considerados como iguales. Hace tiempo que el hombre ya no trae la presa a la casa, y ya en esos tiempos y en esas sociedades era la mujer recolectora cargada de niños la que proveía el 80% del régimen alimenticio de la familia. Sin embargo hoy, el hombre, aun a cargo de su familia, elige o es obligado a elegir su carrera más que ceder a los cantos de sirena familiares, mientras que, en el estado de maternidad, la esposa y madre, además trabajadora, sufre de lleno el castigo de los atropellos profesionales, monetarios, estatutarios y sociales.

De esta manera, entonces, es en los dos aspectos fundamentales de la utilización que se hace de las mujeres –maternidad y sexualidad– que se encuentran todo el tiempo como víctimas penalizadas y objetos de un discurso discriminatorio. Hoy estamos, por cierto, en la lógica del modelo arcaico dominante, pero las cosas cambian, y podemos salir de él, por medio de una toma de conciencia colectiva, inculcada desde la infancia, y por reivindicaciones que no se ocupen de reajustes para algunos sino de la creación de condiciones nuevas para todos, que la mirada de los políticos apunte con claridad algún día a lo esencial, a saber, la verdadera primacía de la igualdad entre los sexos con el reconocimiento de su asimetría como línea de liberación y que a eso tienda el progreso general de la humanidad.

CONCLUSIÓN

Algo esencial ha ocurrido en el mundo occidental en estas últimas décadas, que amenaza con modificar considerablemente no sólo las relaciones sociales entre los sexos que están marcadas por la dominación de uno sobre otro sino, a más largo plazo y más profundamente, las representaciones mentales que acompañaban a esas relaciones y daban la ilusión de ser su fundamento y su justificación. Se trata del derecho a la anticoncepción que fue otorgado a las mujeres, en Francia, por la ley Neuwirth en 1967. ¿Por qué darle a ese derecho una importancia fundamental? En primer lugar porque reconocía que las mujeres tienen derecho a disponer de sí mismas y de su cuerpo. Ese simple derecho, disponer de sí misma al disponer de su cuerpo y del uso procreador que puede hacerse de él, es la señal elemental de la autonomía que es propia del estatuto jurídico de persona. Es interesante señalar que apenas dos años antes, en 1965, la ley había reconocido a toda mujer casada el derecho de tener una actividad profesional sin solicitar la autorización de su marido. Si otorgo a la ley Neuwirth una importancia mayor que a aquella, que sin embargo reconocía también a las mujeres el derecho a decidir cómo ocupar su tiempo por medio de una actividad, profesional o no, es por una segunda razón. En efecto, si se siguen mis hipótesis, jerarquía y dominación de un sexo sobre otro están ligadas al hecho de que las mujeres tienen el privilegio, incomprensible intelectualmente desde los orígenes de la humanidad hasta finales del siglo XVIII, no sólo de reproducir lo idéntico sino de concebir por sí mismas lo diferente: los hijos de los hombres. Sistemas de representación de la procreación que otorgan el rol esencial al hombre, luego sistemas sociales de reparto entre los hombres de las mujeres como esposas y futuras madres se establecieron para despo-

jar a las mujeres de ese privilegio y para asignarlas a ese rol exclusivo. Si ésta es claramente la historia pasada de la humanidad, casi al mismo tiempo en que se abre ante nuestros ojos la comprensión del rol equivalente de las dos células sexuales en la procreación, las leyes que otorgan a las mujeres los medios de regular su fecundidad suprimen esta única asignación a la maternidad y a lo doméstico que fue el papel de las mujeres en las ideas y en los hechos hasta la segunda mitad del siglo xx. El derecho a la anticoncepción es por lo tanto la gran palanca histórica del cambio en la vida y el estatus de las mujeres y en las representaciones que les conciernen.

Observemos que esos cambios fundamentales no conciernen todavía más que a una parte de la humanidad. Alcanza además con oír en otras regiones del mundo los razonamientos en contra del otorgamiento de este derecho a las mujeres, con los múltiples corolarios que implican (edad mínima para el matrimonio, elección de la pareja, reconocimiento jurídico de la violación conyugal, etc.) para comprender hasta qué punto el control de la sexualidad y la fecundidad de las mujeres ha sido y sigue siendo el motor de la opresión.

Ha habido desde 1967 muchas iniciativas legales que tienden a promover la igualdad de los sexos: igualdad de salarios (1972), divorcio de mutuo acuerdo (1975), derecho a la interrupción voluntaria del embarazo (ley Veil, 1975), igualdad profesional entre hombres y mujeres (ley Roudy, cuya aplicación sigue siendo teórica, 1983), y naturalmente paridad política en el seno de los partidos y en las elecciones democráticas (2000). Pero estas importantes medidas no pueden tener un impacto.verdadero salvo que se basen en el reconocimiento absoluto del hecho de que las mujeres son jurídicamente personas plenas, reconocimiento que es validado en primer lugar por el derecho a la anticoncepción.

Sin embargo, más allá de estas medidas tan necesarias, quedan dos bastiones por conquistar: el de las mentalidades (tanto de hombres como de mujeres) y el de la esfera doméstica. El sistema de denigración y de desvalorización de lo femenino se transmite por medio de la educación, el lenguaje, los usos habituales de la violencia

y de las imágenes. Luchar contra esa desvalorización debería ser desde ahora un objetivo constante y reconocido de individuos, asociaciones y poderes públicos. El reciente proyecto de reglamentación de la publicidad va en este sentido. Pero se necesitará aún mucho tiempo para que sean percibidas como tales las maneras de pensar y actuar que resultan profundamente molestas para la "dignidad" de las mujeres como seres humanos, y discriminatorias porque suponen el derecho natural de sus autores a actuar y pensar como lo hacen. Se necesitará aún más tiempo para que el privilegio social de ser un hombre encuentre sus marcas más profundas y más estables en la esfera de lo doméstico: pues es cómodo justificar el sometimiento particular de las mujeres a la esfera doméstica por medio de razonamientos no igualitarios y por las representaciones que justifican esos razonamientos. Ésta es la razón por la cual la gran lucha futura que deberá ser librarda debe apuntar no sólo a la distribución real de las tareas domésticas y paternas, sino también a la educación y la cultura transmitidas a nuestros hijos que justificaban hasta ahora la desigualdad en esos ámbitos. La ley reciente que otorga una licencia por paternidad de quince días, para permitir a los padres entre otras cosas brindar cuidados a los bebés, es un primer paso en esa dirección. Si el intento no se pervierte en la práctica, se puede esperar que sea el precursor de otros gestos cada vez más eficaces. Pues se necesita creer en la eficacia de los gestos, de los actos y de los símbolos para lograr un cambio profundo de los espíritus, aun cuando tomará algunos miles de años para que ese cambio sea universal.

BIBLIOGRAFÍA

ADLER, Laure, *La vie quotidienne dans les maisons closes, 1830-1930*, París, Hachette littératures, 1990.

"Africaine (L'), sexes et signes", en *Les Cahiers du GRIF*, París, 1984.

AGACINSKI, Sylviane, *Politique des sexes*, París, Seuil, 1998 [trad. esp.: *Política de sexos*, Barcelona, Taurus, 1999].

ALBISTUR, Maïté y Daniel Armogathe, *Histoire du féminisme français*, París, Des Femmmes, 1977.

ALÈS, Catherine, "Pourquoi les Yanowamï ont-ils des filles? ", en M. Godelier y M. Panoff (comps.), *La Production des corps*, París, Éditions des Archives contemporaines, 1998, pp. 281-316.

ALÈS, Catherine y Cécile Barraud (comps.), *Sexe relatif ou sexe absolu? De la distinction des sexes dans les sociétés*, París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001.

ALLENDESALAZAR, Mercedes, *Thérèse d'Avila, l'image au féminin*, París, Seuil, 2002.

ALTHAUS, Frances A., "Excision: rite de passage ou atteinte aux droits de la femme", en *Perspectives internationales sur le planning familial*, núm. especial, 1997, pp. 28-32.

AMNESTY INTERNATIONAL, *Une égalité de droit*, Teherán, Les Éditions francophones d'Amnesty International (*Human Rights are Women's Right*), 1995.

ANDERSEN, Heine, "Gender inequality and paradigms in the social sciences", en *Social Science Information*, vol. 40, núm. 2, 2001, pp. 265-289.

ANDRO, Arnelle *et al.*, *Genre et Développement. Huit communications présentées à la Chaire Quetelet 2000*, París, INED (Dossiers et Recherches, núm. 95), 2001.

ANGELOFF, Tania, *Le Temps partiel, un marché de dupes?*, París, La Découverte, Syros, 2000.

ANNAUD, Mathilde, *Aborigènes: la loi du sexe. Viols et orgies en Australie. Ethnoarchéologie d'une sexualité disparue*, París, L'Hartmattan, 2001.

ANRS-ORMSTON (comps.), *Le Sida en Afrique. Recherches en sciences de l'homme et de la société*, París, ANRS, 1997.

APOSTOLIDÈS, T., E. Buschini y N. Kalampakis, *Répresentations et valeurs engagées dans la contraception masculine médicalisée*, dir. D. Jodelet, París, EHESS, Laboratoire de psychologie sociale, 1998.

ARCHETTI, Eduardo P., *Masculinities, Football, Polo and the Tango in Argentina*, Oxford, Nueva York, Berg, 1999.

ARDERNER, Shirley (comp.), *Defining Females. The Nature of women in Society*, Londres, Croom Helm, 1978.

ARISTÓTELES, *De la génération des animaux*, París, Les Belles Lettres, 1961 [trad. esp.: *Historia de los animales*, Madrid, Akal, 1999].

ARON, Claude, *La Bisexualité et l'ordre de la nature*, París, Odile Jacob, 1996.

ASSAYAG, Jackie, *La Colère de la déesse décapitée. Traditions, cultes et pouvoir dans le sud de l'Inde*, París, CNRS Éditions, 1992.

ATLAN, Henri, "Du principe de plaisir à la morale de l'indignation", en *Séminaire de Françoise Héritier. De la violence II*, París, Odile Jacob, 1999.

AUGÉ, Marc, "Révolutionnaire et engagée", en J. L. Jamard, E. Terray y M. Xakanthou (comps.), *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, París, Fayard, 2000, pp. 531-536.

BACHOFEN, J. J., *Das Mutterecht*, Stuttgart, 1861 [trad. esp.: *Mitología arcaica y derecho materno*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1978].

BADINTER, Élisabeth, *L'Un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, París, Odile Jacob, 1986 [trad. esp.: *El uno es el otro*, Madrid, Planeta, 1987].

———, *De l'identité masculine*, París, Odile Jacob, 1992 [trad. esp.: *La identidad masculina*, Madrid, Alianza, 1993].

BAILEY, Flora, "Some sex beliefs and practices in a navaho community", en *American Archeology and Ethnology Papers*, vol. 40, Cambridge, Massachusetts, Peabody Museum, 1950.

BAJOS, Nathalie, "Les risques de la sexualité", en N. Bajos (comp.), *La Sexualité au Temps du Sida*, París, PUF, 1998.

BAJOS, Natalie y Michèle Ferrand, *De la contraception à l'avortement. Sociologie des grosseses non prévues*, París, INSERM, 2002.

BARASH, David y Judith Eve Lipton, *The Myth. Of Monogamy. Fidelity and Infidelity in Animals and People*, Nueva York, Freeman, 2001 [trad. esp.: *El mito de la monogamia. Fidelidad e infidelidad en animales y personas*, Madrid, Siglo XXI, 2003].

BARD, Christine, *Les Femmes dans la société française au XXe siècle*, París, Armand Colin, 2001.

BARNES, J. A., "Genitrix: Genitor: Nature: Culture", en J. Godoy (comp.), *The Character of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pp. 61-73.

BARRERE-MAURISSON, Agnès *et al.*, "Temps de travail, temps parental. La charge parental: un travaille à mi-temps. Premières informations et premières syntheses", en *Dares*, vol. 20, núm. 1, mayo de 2000.

BARRET-DUCROCO, Françoise, *Mary Wollstonecraft. A Vindication of the Rights of Woman*, París, Didier-Erudition, Agrégation d'anglais, 1999.

———, *Le Mouvement féministe anglais d'hier à aujourd'hui*, París, Ellipses, 2000.

BATAILLE, Phillipe y Françoise Gaspard, *Comment les femmes changent la politique et porquoi les hommes résistent*, París, La Decouverte, 1999.

BAULIEU, Étienne-Émile, "Contraception: des besoins insatisfaits, une recherché insufissante", en Étienne-Émile Baulieu, Françoise Héritier y Henri Leridon (comps.), *Contraception: contrainte ou liberté?*, París, Odile Jacob, 1999, pp. 99-116.

BAULIEU, Étienne-Émile, Françoise Héritier y Henri Leridon (comps.), *Contraception: contrainte ou liberté?*, París, Odile Jacob, 1999.

BAVAY, Francine y Geneviève Fraisse, "L'insecurité des femmes", en *Le Monde*, 8 de marzo de 2002.

BEAUVOIR, Simone de, "Critique de *Les Structures élémentaires de la parenté*", en *Les Temps Modernes*, noviembre de 1949.

——— (1949), *Le Deuxième Sexe*, París, Gallimard, col. "Folio Essais", 1995 [trad. esp.: *El segundo sexo*, Sudamericana, Buenos Aires, 2000].

BECHTEL, Guy, *Les Quatre Femmes de Dieu. La putaine, la sorcière, la sainte et Bécassine*, París, Plon, 2000.

BECKER, Charles, Jean Pierre Dozon, C. Obbo y Mamadou Touré (comps.), *Vivre et penser le sida en Afrique*, París, Codesria, Karthala, IRD, 1999.

BECKER, Gary, *The Economies of Discrimination*, Chicago, The University of Chicago Press, 1957.

BELL, Rudolph M., *Holy Anorexia*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.

BELLOUBET-FRIER, Nicole, "Sont-elles différentes?", en *Pouvoirs*, núm. 82, 1997, pp. 59-75.

BELOTTI, Elena, *Du côté des petites filles*, París, Des Femmes, 1974.

BERNER, Boel, Élisabeth Elgan y Jacqueline Heinen (comps.), *Suède*. "L'égalité des sexes en question", en *Cahiers du Genre*, vol. 27, núm. 1, 2000.

BERRY, J. W., "Temne and Eskimo perpetual skills", en *International Journey of Psychology*, núm. 1, 1996, pp. 202-229.

BERTINI, F. *et al.*, *Les Femmes au Moyen Âge*, París, Hachette, 1991 [trad. esp.: *La mujer medieval*, Alianza, Madrid, 1991].

BIHR, Alain y Pferfferkorn, "Hommes-femmes, l'introuvable egalité. La place contradictoire des femmes dans la société française", en *Recherches et prévisions*, núm. 61, 2000, pp. 19-33.

BISILLIAT, Jeanne y Michèle Fiéloux, *Femmes du Tiers-Monde. Travail et quotidien*, París, L'Harmattan, 1992.

BODIOU, Lydie, *Histoire du sang des femmes grecques: filles, femmes, mères*, tesis de doctorado, Rennes, Université Rennes II, 2000.

BOLOGNE, Jean-Claude, *La Naissance interdite. Stérilité, avortement, contraception au Moyen Âge*, París, Olivier Orban, 1988.

BONNET, Doris, "Rupture d'alliance contre rupture de filiation. Le cas de la drépanocytose", en J. P. Dozon y D. Fassin (dirs.), *Critique de la santé publique. Une approche anthropologique*, París, Balland, 2001, pp. 257-280.

BOSIO-VALICI, Sabine y Michelle Zancarini-Fournel, *Femmes et fières de l'être: un siècle d'émancipation féminine*, París, Larousse, 2001.

BOTTÉRO, Jean, "L'amour libre à Babylone", en *Initiation à l'Orient ancien*, París, 1992, pp. 130-149 [trad. esp.: *Introducción al Oriente antiguo*, Madrid, Grijalbo, 1996].

BOURDIEU, Pierre, "La domination masculine", en *Actes de la Recherche en sciences sociales*, núm. 84, París, Seuil, 1980, pp. 2-31.

———, *Méditations pascaliennes. Éléments pour une philosophie négative*, París, Seuil, 1997 [trad. esp.: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999].

———, *La domination masculine*, París, Seuil, 1998 [trad. esp.: *La dominación masculina*, Madrid, Anagrama, 2003].

BRUIT ZAIDMAN, Louise, "Le temps des jeunes filles dans la Cité grecque: Nausikaa, Phrasikleia, Timareta et les autres", en *Clio. Histoire, femmes et société*, núm. 4, 1996, pp. 11-32 y 33-50.

BRUIT ZAIDMAN, Louise, Gabrielle Houbre, Christiane Klapisch-Zuber y Schmitt Pauline Pantel, *Le Corps des jeunes filles de l'Antiquité à nos jours*, París, Perrin, 2001.

BRULÉ, Pierre, *La Fille d'Athènes. La religion des filles à l'époque classique*, París, Les Belles Lettres, 1987.

———, *Les Femmes grecques à l'époque classique*, París, Hachette Littératures, 2001.

BRUNDAGE, James A., *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago, The Chicago University Press, 1987.

BUCKLAND, A. W., "Primitive agriculture", en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 3, núm. 17, 1878, pp. 2-20.

BUCKLEY, Thomas y Alma Gottlieb, *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, Berkeley, University of California Press, 1988.

BURGUIÈRE, André, Christiane Klapish-Zuber, Martine Segalen y Françoise Zonabend, *Histoire de la famille*, París, Armand Colin, 1986 [trad. esp.: *Historia de la familia*, Madrid, Alianza, 1988].

BUSCHINGER, Danielle (comp.), *Amour, mariage et transgression au Moyen Âge*, Göttingen, Colloque de l'université de Picardie, 1984.

CALAME, Claude y Mondher Kilani, *La Fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Lausanne, Éditions Payot Lausanne, 1999.

CANDOLLE, Alphonse de, *Origine des plantes cultivées*, París, G. Baillière et Cie, 1883.

CAPLAN, Patricia (comp.), *The Cultural Construction of Sexuality*, Londres, Nueva York, Tavistock Publications, 1987.

CAPLAN, Patricia y Janet M. Bujra, *Women united, Women divided. Cross-Cultural Perspectives on female Solidarity*, Londres, Tavistock, 1978.

CASSIN, Barbara, *Voir Hélène en toute femme*, París, Synthélabo, Les empêcheurs de penser en rond, 2000.

CHAPELLE, Gaétane, "La fin de la domination masculine? Oui, mais...", en *Sciences humaines*, núm. 112, 2001, pp. 36 y 37.

Clés pour le féminin, debate psicoanalítico, París, PUF, 1999.

COATE, Stephen y Glenn Loury, "Wille affirmative action policies eliminate negative stereotypes?", en *American Economic Review*, vol. 83, núm. 5, 1993, pp. 1220-1240.

COLLIN, Françoise, "Le sexe des sciences", en *Autrement*, núm. 6, 1992.

COLLIN, Françoise, Évelyne Pisier y Eleni Varikas, *Les Femmes, de Platon à Derrida. Anthologie critique*, París, Plon, 2000.

COMAILLE, Jacques, *Les Stratégies des femmes. Travail, famille et politique*, París, La Decouverte, 1992.

CONSEIL D'ÉTAT, *Sur le principe d'égalité. Rapport Public 1996*, La Documentation française, serie "Études et Documents", núm. 48, 1997.

CONTENAU, Georges, *La Déese nue babylonienne*, París, P. Geuthner, 1914.

COPET-ROUGIER, Élisabeth, "Idéologie et symbolisme dans les rapports hommes-femmes", en *Psychanalistes*, núm. 33, 1989, pp. 74-78.

CORBIN, Alain (1991), *Le Temps, le désir et l'horreur*, París, Aubier, reed. Flammarion, 1998.

COSNIER, Colette, *Le Silence des filles. De l'aiguille à la plume*, París, Fayard, 2001.

COULET, Marie-France, "Les jeunes et la contraception", en Y. Knibiehler (comp.), *Maternité, affaire privée, affaire publique*, París, Fayard, 2001.

COURNUT, Jean, *Pourquoi les hommes ont peur des femmes. Essai sur le féminin érotico-maternel*, París, PUF, 2001.

COURNUT-JANIN, Monique, *Féminin et féminité*, París, PUF, 1998.

COURTINE, Jean-Jacques y Claudine Haroche, *Histoire du visage. Exprimer et taire ses émotions (XVIe-début du XIXe siècle)*, París, Payot, 1994.

CROS, Michèle, *Anthropologie du sang en Afrique. Essai d'hématologie symbolique chez les Lobi du Burkina Faso et de la Côte-d'Ivoire*, París, L'Harmattan, 1990.

DACHER, Michèle y Suzanne Lallemand, *Prix des épouses, valeur des sœurs. Les représentations de la maladie. Deux études sur la société goin du Burkina Faso*, París, L'Harmattan, 1992.

DALY, M. y M. Wilson, *Sex, Evolution and Behavior*, Boston, Willard Grant Press, 1983.

DAUNE-RICHARD, Anne-Marie, Marie-Claude Hurtig y Marie-Françoise Pichevin, *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Aix-en-Provence, CEFUP, 1989.

DAUPHIN, Cécile y Arlette Farge, *De la violence et des femmes*, París, Albin Michel, 1997.

DAUPHIN, Cécile y Arlette Farge (comps.), *Séduction et sociétés. Approches historiques*, París, Seuil, 2001.

DAUPHIN, Claudine, "Brothers, baths and babies. Prostitution in the Byzantine holyland", en *Classics Ireland*, vol. 3, Dublín, University College Dublin, 1966.

DAVID-MENARD, Monique, *Tout le plaisir est pour moi*, París, Hachette littératures, 2000 [trad. esp.: *Todo el placer es mío*, Barcelona, Paidós, 2001].

DAVID-MENARD, Monique, Geneviève Fraisse y Michel Tort (comps.), *L'Exercice du savoir et la différence des sexes*, París, L'Harmattan, 1990.

DELANOË, Daniel, *Critique de l'âge critique. Usages et représentations de la ménopause*, tesis de doctorado, París, EHESS, 2001.

DELLUS, Sylvie, "La contraception. Entre l'amélioration des méthodes existantes et l'apparition de nouvelles, la contraception demeure encore l'objet des travaux", en *Santé-Magazine*, mayo de 2000.

DELUMEAU, Jean y Daniel Roche (comps.) (1990), *Histoire des pères et de la paternité*, París, Larousse, 2000.

DELPHY, Christine, "Nos amis et nous. Les fondements cachés de quelques discours pseudo-féministes", en *Questions féministes*, núm. 1, pp. 21-49.

———, *L'Ennemi principal 1: Économie politique du patriarcat*, París, Éditions Syllepse, 1998.

DEMAR, Claire (1833), *Appel au peuple sur l'affranchissement de la femme*, París, Albin Michel, 2001.

DESCOLA, Philippe, "La descendance d'Héphaïstos", en J. L. Jamard, E. Terray y M. Xakanthou (comps.), *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, París, Fayard, 2000, pp. 329-340.

DESPEUX, Catherine, *Inmortelles de la Chine ancienne. Taoïsme et alchimie féminine*, París, Pardés, 1990 [trad. esp.: *Taoísmo y alquimia femenina*, Madrid, Hiperión, 1998].

DESROCHES NOBLECOURT, Christianne (1986), *La femme aux temps des Pharaons*, París, Stock-Pernoud, 2000 [trad. esp.: *La mujer en los tiempos de los faraones*, Madrid, Ediciones Complutenses, 1999].

DÉTIENNE, Marcel, "Les Danaïdes entre elles. Une violence fondatrice du mariage", en *L'Écriture d'Orphée*, París, Gallimard, 1989, pp. 41-57 [trad. esp.: *La escritura de Orfeo*, Barcelona, Edicions 62, 1990].

DEUTSCH, Helene, *La Psychologie des Femmes. Étude psychoanalytique*, París, PUF, 1967.

DE VAUX, Roland, "Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien", en *Revue biblique*, núm. 44, 1935, pp. 397-412.

DEVEREUX, Georges, *Baubo, la vulve mythique*, París, Jean-Cyrille Godefroy, 1983 [trad. esp.: *Baubo, la vulva mítica*, Barcelona, Icaria, 1984].

DHAVERNAD-LÉVY, Matie-Josèphe, "Bio-médecine: la nouvelle donne", en Y. Knibiehler (dir.), *Maternité. Affaire privée, affaire publique*, París, Bayard, 2001, pp. 93-108.

DICZFALUSY, Egon, "La révolution contraceptive dans une humanité vieillisante", en É.-É Baulieu, F. Héritier y H. Leridon (comps.), *Contraception: contrainte ou liberté?*, París, Odile Jacob, 1999, pp. 79-98.

DIDEROT, Denis, "Sur les femmes", en *Oeuvres complètes*, vol. 10, París, Hermann, 1975.

"Difference des sexes" y "ordre symbolique", en *Les Temps modernes* núm. 609, año 55, junio-julio-agosto de 2000.

Différence (De la) des sexes entre les femmes, Coloquio "Forum Diderot" del 22 de febrero de 2000, París, PUF, 2001.

DORLIN, Elsa, *L'Évidence de l'égalité des sexes. Une philosophie oubliée du XVIIe siècle*, París, L'Harmattan, 2000.

"Dossier Égalité, parité, discrimination. L'histoire continue", en *Travail, Genre et Société*, núm. 7, 2002.

DOUGLAS, Mary (1967), *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, París, Maspero, 1981 [trad. esp.: *Pureza y peligro. Análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 2000].

———, *Risk and Blame. Essays in cultural theory*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992.

DOWNS, Laura Lee, *L'Inégalité à la chaîne. La division sexuée du travail dans l'industrie métallurgique en France et Angleterre*, París, Albin Michel, 2002.

DOZON, Jean-Pierre y Didier Fassin (dirs.), *Critique de la santé publique. Une approche anthropologique*, París, Balland, 2001.

DROZ, Yvan, "Circoncision féminine et masculine en pays kikuyu. Rite d'institution, division sociale et droits de l'Homme", en *Cahiers d'Études africaines*, vol. 40, núm. 2, 2000, pp. 158 y 215-240.

DUBY, Georges, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*, París, Hachette, 1981 [trad. esp.: *El caballero, la mujer y el cura*, Barcelona, Taurus, 1992].

DUBY, Georges y Michelle Perrot (dirs.), *Histoire des femmes en Occident*, París, Plon, 1991 [trad. esp.: *Historia de las mujeres*, Barcelona, Taurus, 1993].

DUMONT, Louis, "La communauté anthropologique et l'idéologie", en *L'Homme*, vol. 18, núms. 3-4, 1978, pp. 83-110.

DUPONT, Florence y Thierry Éloi, *L'Érotisme masculine dans la Rome Antique*, París, Belin, 2001.

DUSCH, Sabine, *Le Trafic d'êtres humains*, París, PUF, 2002.

ECHARD, Nicole y Pierre Bonte, "Anthropologie et sexualité: les inégales", en *La Condition féminine*, París, Éditions sociales, 1978, pp. 59-84.

ECHARD, Nicole y Nicole-Claude Mathieu, "Les mutilations du sexe des femmes", en *Bulletin de l'Association française des anthropologues*, núm. 9, 1982, pp. 45-49.

EL SAADAOUI, Naoual, "Toward women's power, nationally and internationally", en D. L. Eck y D. Jain (comps.), *Speaking of Faith. Global Perspective on Women, Religion and social Change*, Filadelfia, New Society Publishers, 1987.

Enquête sur le pouvoir des femmes, Estocolmo, 1998.

EPHESIA, *La Place des femmes. Les enjeux d'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales*, París, La Découverte, 1995.

ERLICH, Michel, *La Femme blessée. Essai sur les mutilations sexuelles féminines*, París, L'Harmattan, 1986.

———, *La mutilation*, París, PUF, 1990.

ETCHEGOYEN, Alain, *Éloge de la féminité*, París, Arlea, 1997.

ÉTIENNE, Mona y Eleanor Leacock (comps.), *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*, Nueva York, J. F. Bergin-Praeger, 1980.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1965), *La Femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale*, París, PUF, 1971 [trad. esp.: *La mujer en las sociedades primitivas*, Barcelona, Edicions 62, 1984].

FABIJANCIC, Ursula, "Simone de Beauvoir's *Le Deuxième Sexe*, 1949-1999. A reconsideration of trascendence and inmanence", en *Women's Studies*, núm. 30, 2001, pp. 443-475.

FABRE, Clarisse, *Les Femmes et la politique. Du droit de vote à la parité*, París, Librio, 2001.

Face (La) cachée d' Ève. Les femmes dans le monde arabe, París, Des Femmes, 1982.

FAGNANI, Jean, "Les Françaises font toujours plus d'enfants que les Allemandes de l'Ouest. Une esquisse d'interprétation", en *Recherches et Prévisions*, núm. 64, 2001, pp. 49-63.

FAINZANG, Sylvie, "Circoncision, excision et rapports de domination", en *Anthropologie et Sociétés*, núm. 9, 1985, pp. 117-127.

FAINZANG, Sylvie y Odile Journet, *La Femme de mon mari. Étude ethnologique du mariage polygamique en Afrique et en France*, París, L'Harmattan, 1987.

FAURE, Christine, *La Démocratie sans les femmes. Essai sur le libéralisme en France*, París, PUF, 1985.

FAWCETT, Milicent, "Equal pay for equal work", en *The Economic Journal*, vol. 28, núm. 109, 1918, pp. 1-6.

FEINGOLD, A., "Cognitive gender differences are disappearing", en *American Psychologist*, núm. 43, 1988, pp. 95-103.

"Femmes aux secrets", en *Sigila*, GRIS-France, otoño-invierno de 2000.

Femme (La) et le communisme. Anthologie des grands textes du marxisme, París, Éditions sociales, 1950.

"Femmes et politique au Maghreb", en *Awal*, núm. 20, 1999.

FERCHIOU, Sophie, "Différenciation sexuelle de l'alimentation au Djerid (Sud tunisien)", en *L'Homme*, vol. 12, núm. 3, 1968, pp. 47-69.

FLANDRIN, Jean-Louis, *Les Amours paysannes,* París, Gallimard/ Juillard, 1975.

FORMOSO, Bernard, "Corps étrangers. Tourisme et prostitution en Thaïlande", en *Anthropologie et Sociétés,* vol. 25, núm. 2, 2001, pp. 55-70.

FORSYTHE, David R., *Human Rights and comparative Foreign Policy,* UNU, UNU Press, Foundations of Peace, 2000 [trad. esp.: *Derechos humanos y política mundial,* Buenos Aires, Eudeba, 1988].

Forum Diderot, *De le Différence des sexes entre les femmes,* París, PUF, 2000.

FOSS, J. E., "Is there a natural sexual inequality of intellect? A reply to Kimura", en *Hypatia,* núm. 11, 1996, pp. 24-26.

FOUCAULT, Michel (1976), *Histoire de la sexualité,* t. 1. ("La volonté de savoir"); t. 3. ("Le souci de soi"), París, Gallimard, 1984 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad,* t. I ("La voluntad de saber"), México, Siglo XXI, 1978; t. III ("La inquietud de sí"), México, Siglo XXI, 1987].

FOUQUE, Antoinette, *Il y a deux sexes: essai de féminologie (1989-1995),* París, Gallimard, 1995.

FRAISSE, Geneviève, *Clémence Royer, philosophe et femme de sciences,* París, La Découverte, 1984.

———, *La Raison des femmes,* París, Plon, 1992.

———, *Muse de la Raison. Démocratie et exclusion des femmes en France,* París, Gallimard, 1995 [trad. esp.: *La musa de la razón,* Madrid, Cátedra, 1997].

———, *La Différence des sexes,* París, PUF, 1996.

———, *Les Femmes et leur histoire,* París, Gallimard, 1998.

———, "Les deux gouvernements: la familie et la Cité", en M. Sadoun (comp.), *La Démocratie en France. 2 Limites,* París, Gallimard, 2000, pp. 9-115.

———, *La Controverse des sexes,* París, PUF, 2001 [trad. esp.: *La controversia de los sexos,* Madrid, Minerva, 2002].

FREUD, Sigmund (1925), "Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes", en *La Vie sexuelle,* París,

PUF, 1973 [trad. esp.: "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos", en *Obras Completas,* Buenos Aires, Amorrortu, vol. 19, 1978-1985].

FURTH, C., "Blood, body and gender. Medical images of the female condition in China, 1600-1850", en *Chinese Science,* núm. 7, 1986, pp. 43-66.

GAGNON, Madeleine, *Anna, Jeanne, Samia...*, París, Fayard, 2001.

GALENO (1854), *Oeuvres anatomiques physiologiques et médicales,* trad. de Charles Daremberg, 2 vols., París, Baillière, 1866.

GALSTER, Ingrid (comp.), "Cinquante ans après *Le Deuxième Sexe,* Beauvoir en débats", en *Lendemains,* núm. 94, 1989.

GARDEY, Delphine, *La Dactylographie et l'expéditionnaire. Histoire des employés de bureau (1890-1930),* París, Belin, 2002.

GARDEY, Delphine e Ilona Löwy, *L'Invention du naturel. Les sciences et la fabrication du fémenin et du masculin,* París, Éditions des Archives Contemporaines, 2000.

GARDNER, Jane F., *Women in Roman Law and Society,* Londres, Routledge, 1990.

GASPARD, Françoise (comp.), *Les Femmes dans la prise de décision en France et en Europe,* París, L'Harmattan, 1997.

GASPARD, Françoise, Claude Servan-Schreider y Anne Le Gall, *Au pouvoir, citoyennes! Liberté, égalité, parité,* París, Seuil, 1992.

GAUTIER, Arlette, "Du sexe des meubles", en *Actes du Colloque national Femmes, féminisme et recherche,* Toulouse, AFFER, 1984, pp. 69-75.

"Genre (Le) de l'histoire", en *Les Cahiers du GRIF,* núms. 37-38, Éditions Tierce, 1998.

GILZMER, Mechtild, *Camps de femmes. Chroniques d'internées. Rieucros et Brens 1939-1944,* París, Éditions Autrement, 2000.

GLOWCZEWSKI, Barbara, "Loi des hommes, loi des femmes: identité sexuelle et identité aborigène en Australie", en Catherine Alés y Cécile Barraud (comps.), *Sexe absolu, sexe relatif. Comme la distinction des sexes se manifeste-t-elle dans les relations sociales,* París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2001, pp. 135-156.

GODELIER, Maurice, "Le sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle-Guinée. Mythe et réalité", en A. Verdiglione (comp.), *Sexualité et pouvoir*, París, Payot, 1976, pp. 208-306.

———, "Les rapports hommes-femmes: le problème de la domination masculine", en Centre d'études et recherches marxistes (comp.), *La Condition féminine*, París, Éditions sociales, 1978, pp. 23-44.

———, *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, París, Fayard, 1982 [trad. esp.: *La producción de grandes hombres. Poder y dominación entre los Baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal, 1986].

———, *L'Idéel et le Matériel*, París, Fayard, 1984 [trad. esp.: *Lo ideal y lo material*, Barcelona, Taurus, 1990].

GOFFMAN, Erving (1977), *L'Arrangement des sexes*, París, Éditions La Dispute, 2002.

GOUGES, Olympe de, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, París, 1797.

GOUREVITCH, Danielle, *Le Mal d'être femme. La femme et la médicine dans la Rome antique*, París, École française de Rome, 1984.

GOUREVITCH, Danielle y Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier, *La Femme dans la Rome antique*, París, Hachette Littératures, 2001.

GOURNAY, Marie de (1622, 1626), *Égalité des hommes et des femmes*, seguido de *Grief des Dames*, París, Côté-femmes Éditions, 1989.

GRADVAL, Kathryn, *Ravishing Maidens. Writing Rape in medieval French Literature and Law*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1991.

GRIEF (Groupe de Recherches Interdisciplinaires d'Études des Femmes), *Se reproduire, est-ce bien naturel?*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1991.

GUÉRAICHE, William, *Les Femmes et la République. Essai sur la répartition du pouvoir de 1943 à 1979*, París, Éditions de l'atelier, 1999.

GUEYDAN, Madeleine, *Femmes en ménopause*, Toulouse, Éditions Érès, 1991.

GUIGOU, Élisabeth, *Être femme en politique*, París, Plon, 1997.

GUILAINE, Jean, "Images de la femme néolithique", en *Annuaire du Collège de France*, 1999-2000, pp. 655 y 656.

GUILAINE, Jean y Jean Zammit, *Le sentier de la guerre. Visages de la violence préhistorique*, París, Seuil, 2001 [trad. esp.: *El camino de la guerra. Ejemplos de la violencia en la prehistoria*, Madrid, Ariel, 2002].

GUILLAUMIN, Colette, "Femmes et théories de la société. Remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées", en *Sociologie et Sociétés*, vol. 12, núm. 2, 1981, pp. 19-31.

———, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, París, Côté-femmes Éditions, 1992.

GUIONNET, Christine (dir.), "La Cause des Femmes", en *Politix*, vol. 13, núm. 51, 2000.

HAASE-DUBOSC, Danielle y Éliane Viennot (dirs.), *Femmes et pouvoirs sous l'Ancien Régime*, París, Éditions Rivages, 1991.

HALIMI, Gisèle, *La Nouvelle Cause des femmes*, París, Seuil, 1997.

HALPERN, Diane F., "The disappearance of cognitive gender differences. What you see depends on where you look", en *American Psychologist*, núm. 44, 1989, pp. 1156-1158.

HAMAYON, Roberte, "Le pouvoir des hommes passe par la 'langue des femmes'. Variations mongoles sur le duo de la légitimité et de l'aptitude", en *L'Homme*, vol. 19, núms. 3-4, "Les catégories de sexe en anthropologie sociale", 1979, pp. 109-139.

HANDMAN, Marie-Élisabeth, *La Violence et la ruse. Hommes et femmes dans un village grec*, Aix-en-Provence, Édisud, 1983.

HAREL, Robert, "La circoncision en pays masai et borana. Guerre, procréation et virilité en Afrique orientale", en *Cahiers d'Études africaines*, 154, 39 (2), 1999, pp. 293-336.

HAROCHE, Claudine y Jean-Claude Vatin (comps.), *La Considération*, París, Desclée de Brouwer, 1998.

HAROCHE, Claudine, "Le droit à la considération. Remarques d'anthropologie politique", en Claudine Haroche y Jean-Claude Vatin, *La Considération*, París, Desclée de Brouwer, 1998, pp. 33-45.

HARTLAND, Edwin S., *Primitive Paternity*, Londres, D. Nutt, 1909.

HARTLEY, C. Gasquoine, *The Position of Women in Primitive Societies*, Londres, E. Nash, 1914.

HAYDEN, Robert M., "Rape and rape avoidance in ethno-national conflicts. Sexual violence in liminalized states", en *American Anthropologist*, vol. 102, núm. 1, 2000, pp. 27-41.

HAZEL, Robert y Mohamed Mohame-Abdi, *L'Infibulation en pays somali et dans le Corne de l'Afrique. Bilan critique des explications connues et mise en perspective ethnologique*, manuscrito, 2001.

HEINICH, Nathalie, *États de femme. L'identité féminine dans la fiction occidentale*, París, Gallimard, 1996.

HERBERT, Eugenia, *Iron, Gender and Power. Rituals of Transformation in African Societies*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

HERDT, Gilbert H., "Semen depletion and the sense of maleness", en *Ethnopsychiatrica*, núm. 3, 1981, pp. 79-116.

———, *Guardians of the Flutes. Idioms of Masculinity. A Study of ritualized homosexual Behavior*, Nueva York, McGraw-Hill Book Company, 1981.

———, "Sambia nosebleeding rites and male proximity to women", en *Ethos*, vol. 10, núm. 3, 1982, pp. 189-231.

HÉRITIER, Françoise, *L'Exercice de la parenté*, París, Seuil/Gallimard, 1981.

———, "La cuisse de Jupiter", en *L'Homme*, núm. 94, 1985, pp. 5-22.

HÉRITIER-AUGÉ, Françoise, "Le sperme et le sang. De quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports", en *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, núm. 32, "L'humeur et son changement", 1985, pp. 111-122.

HÉRITIER, Françoise, "La mauvaise odeur l'a saisi", en *Le Genre Humain*, primavera-verano de 1987, pp. 7-17.

———, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, París, Odile Jacob, 1996 [trad. esp.: *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel, 1996].

———, "Les matrices de la intolérance et de la violence", en *Séminaire de Françoise Héritier. De la violence II*, París, Odile Jacob, 1999.

———, "Articulations et substances", en *L'Homme*, núms. 154-155, 2000, pp. 21-38.

———, "Anthropologie de la famille", en Université de tous les savoirs, bajo la dirección de Y. Michaud, *Qu'est-ce que la société?*, París, Odile Jacob, 2000, pp. 467-480.

HEUSCH, Luc de, "Heat, physiology and cosmogony: rites de passage among the Tonga", en I. Karp y C. S. Bird (comps.), *Explorations in African Thoughts Systems*, Bloomington, Indiana University Press, 1980, pp. 27-43.

HIDIROGLU, Patricia, "La laine et le lien", en S. Matton (comp.), *La Pureté*, París, Éditions Autrement, 1993, pp. 82-194.

HIMES, Norman E., *Medical History of Contraception*, Londres, 1934.

HIRATA, Hélène, Françoise Laborie, Hélène Le Doaré y Danièle Senotier, *Dictionnaire critique du féminisme*, París, PUF, 2000 [trad. esp.: *Diccionario crítico del feminismo*, Madrid, Síntesis, 2002].

HIRSCHON, Renée (comp.), *Women and Property. Women as Property*, Londres, Croom Helm, 1984.

Hommes (Les) en question, Dossier *Sciences Humaines*, núm. 112, enero de 2001, pp. 22-37.

HOSE, Charles y William Mac Dougall, *The pagan Tribes of Borneo*, Londres, Mac Millan, 1916.

HOSKEN, Fran, *The Hosken Report. Genital and sexual Mutilation of Females*, 4° ed., Lexington, Ma., WIN News, 1993.

HURTIG, Marie-Claude y Marie-France Pichevin, *La Différence des sexes. Questions de psychologie*, París, Éditions Tierce, 1986.

HURTIG, Marie-Claude, Michèle Kail y Hélène Rouch, *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, París, Éditions du CNRS, 1991.

IACUB, Marcela, "Reproduction et division juridique des sexes", en *Le Temps modernes*, vol. 55, núm. 609, 2000, pp. 242-263.

ILBOUDO, Monique, "L'excision: une violence sexiste sur fond culturel", en *Boletín antropológico*, núm. 49, Mérida, 2000, pp. 5-27.

Institut National de la Statistique et des Études Économiques (INSEE), *France portrait social*, París, INSEE, 2000.

Institut Français des Relations Internationales (IFRI), *Ramsès 2000*, dir. T. de Montbrial, París, IFRI, 2001.

JACQUART, Danielle y Claude Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, París, PUF, 1985.

JEFREMOVAS, V., "Loose women, virtuous wives and timid virgins. Gender and the control of resources in Rwanda", en *Revue canadienne des études africaines*, vol. 25, núm. 3, 1991, pp. 378-395.

Jeunes Femmes, Collectif, *Dieu a-t-il peur des femmes?*, Saint-Cloud, Mouvement jeunes femmes, 1991.

JOANNÈS, Francis, "Prostitution", en *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, París, Robert-Laffont, 2001, pp. 694-697.

JONCKERS, Danièle, "Le sexe du père est un sein pour le fœtus", en *L'Autre. Cliniques, cultures et sociétés*, vol. 2, núm. 3, 2001, pp. 521-536.

JOURNET, Nicolas, "Pourquoi la pilule pour homme n'existe pas", en *Sciences humaines*, núm. 104, abril de 2000, pp. 8 y 9.

KAKAR, Sudhir, *Moksha. Le monde intérieur. Enfance et sociéte en Inde*, París, Les Belles Lettres, 1985.

KAUFMANN, Jean-Claude, *Corps des femmes, regards d'hommes. Sociologie des seins nus*, París, Nathan, 1998.

KIMURA, Doreen, *Cerveau d'homme, cerveau de femme?*, París, Odile Jacob, 2001 [trad. esp.: "Cerebro de mujer y cerebro de varón", en *Investigación y Ciencia*, noviembre de 1992].

KNIBIELHER, Yvonne, "L'éducation sexuelle des filles au XXe siècle", en *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, núm. 4, 1996, pp. 139-160.

KNIBIELHER, Yvonne (comp.), *Maternité, affaire privée, affaire publique*, París, Bayard, 2001.

KNIBIELHER, Yvonne y Catherine Fouquet, *La Femme et les médecins*, París, Hachette, 1983.

KRAKOVITCH, Odile y Geneviève Sellier, *L'Exclusion des femmes. Masculinité et politique dans la culture du XXe siècle*, París, Éditions Complexe, 2001.

KRAKOVITCH, Odile, Geneviéve Sellier y Éliane Viennot, *Femmes de pouvoir. Mythes et fantasmes*, París, L'Harmattan, 2001.

KRIEGEL, Blandine, "Parité et principe d'égalité", en Conseil d'Etat, *Sur le principe d'égalité*, La Documentation française, "Etudes et Documents", núm. 48, 1997, pp. 375-384.

LACLOS, Choderlos de, "Des Femmes et de leur éducation", en *Œuvres complétes*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1979.

LACOSTE-DUJARDIN, Camille, *Des mères contre les femmes. Maternité et matriarcat au Maghreb*, París, La Découverte, 1985 [trad. esp.: *Madres contra mujeres. Maternidad y patriarcado en Maghreb*, Cátedra, Madrid, 1993].

LA FONTAINE, Jean S. (comp.), *Sex and Age as Principles of social Differentiation*, Londres y Nueva York, Academic Press, 1978.

LAGRAVE, Rose-Marie, "Recherches féministes ou recherches sur les femmes", en *Actes de la Recherche en sciences sociales*, núm. 83, 1990, pp. 27-39.

———, "Dialogue du deuxième type sur la domination sociale du principe masculin", en J. L. Jamard, E. Terray y M. Xanthakou (comps.), *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, París, Fayard, 2000, pp. 457-469.

LALLEMAND, Suzanne, *La Mangeuse d'âme. Sorcellerie et famille en Afrique*, París, L'Harmattan, 1988.

LALLEMAND, Suzanne y Michèle Dacher, *Prix des épouses, valeur des sœurs*, París, L'Harmattan, 1992.

LAMBIN, Rosine A., *Le Voile des femmes. Un inventaire historique, social et psychologique*, Bern, Berlín, Peter Lang, Studia religiosa helvetica, 1999.

LAMPHERE, Louise, "Feminism and anthropology: the struggle to reshape our thinking about gender", en C. Farnham (comp.), *The Impact of feminist Research in the Academy,* Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1987, pp. 13-28.

LAQUEUR, Thomas, *La Fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident,* París, Gallimard, 1992 [trad. esp.: *La construcción del sexo,* Madrid, Cátedra, 1994].

LAUFER, Jacqueline, Catherine Marry y Margaret Maruani, *Masculin/Féminin. Questions pour les sciences de l'homme,* París, PUF, 2001.

LAUWAERT, Françoise, "Les alternances des discours savants sur les femmes chinoises", en D. Jonckers, R. Carré y M. C. Dupré (comps.), *Femmes plu réelles. Les représentations des femmes, discours, normes et conduites,* París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1999, pp. 59-70.

LAZNIK, Marie-Christine, *Sexualité féminine à la ménopause. La féminité revisitée,* tesis de doctorado en Psicología, París, Université París-XIII, 2002.

LE BRAS-CHOPARD, Armelle y Janine Mossuz-Lavau (comps.), *Les Femmes et la politique,* París, L'Harmattan, 1997.

LECARME, Mireille, "Territoires du masculin, territoires du féminin: des frontières bien gardées?", en J. Bisilliat (dir.), *Relations de genre et développement. Femmes et sociétés,* París, ORSTOM, 1992, pp. 295-326.

———, *Marchandes à Dakar. Négoce, négociation sociale et rapports sociaux de sexe en milieu urbain précaire,* tesis, París, EHESS, 1993.

———, "La 'fatigue' des femmes, le 'travail de la mère' en milieu populaire daharois", en D. Jonckers, R. Carré y M. C. Duprié (comps.), *Femmes plurielles. Les représentations des femmes, discours, normes et conduites,* París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1999.

LE COUR GRANDMAISON, Camille, Ariane Deluz y Anne Retel-Laurentin, *La Natte et le manguier,* París, Mercure de France, 1978.

LE DŒUFF, Michèle, *Le Sexe du savoir,* París, Aubier, 1998.

LEDUC, Claudine, "Les naissances assistées de la mythologie grecque. Un exemple: la naissance androgénique et céphalique d'Athéna", en GRIEF, *Se reproduire, est-ce bien naturel?*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1991, pp. 91-175.

LELIÉVRE, Françoise y Claude Leliévre, *L'Histoire des femmes publiques contée aux enfants*, París, PUF, 2001.

LEMOINE-DARTHOIS, Régine y Elisabeth Weissman, *Elles croyaient qu'elles ne vieilliraient jamais. Les filles du baby-boom ont 50 ans*, París, Albin Michel, 2000.

LE NAOUR, Jean-Yves, *Misères et tourments de la chair durant la Grande Guerre. Les mœurs sexuelles des Français 1914-1918*, París, Aubier, 2002.

LETOURNEAU, Charles, *La Condition de la femme dans les diverses races et civilisations*, París, V. Giard & E. Brière, 1903.

LETT, Didier, "Le corps de la jeune fille. Regards de clercs sur l'adolescente aux XIIe-XIVe siècles", en *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, núm. 4, 1996, pp. 51-73.

LEUNG, Angela K. C., "Autour de la naissance: la mère et l'enfant en Chine aux XVe et XVIIe siècles", en *Cahiers internationaux de sociologie*, núm. 76, 1984, pp. 51-69.

LEVACK, Brian P., *La Grande Chasse aux sorcières en Europe au début des temps modernes*, París, Champvallon, 1990 [trad. esp.: *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Altaya, 1997].

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté*, París, PUF, 1949 [trad. esp.: *Las estructuras elementales de parentesco*, Madrid, Planeta/Agostini, 1990].

———, "La famille", en *Annales de l'Université d'Abidjan*, serie F, t. 3, 1971 [trad. esp.: "La familia", en H. L. Shapiro (ed.), *Hombre, cultura y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975].

LÉVY, Marie-Françoise, *De mères en filles. L'éducation des Françaises, 1850-1880*, París, Calmann-Lévy, 1984.

LIONETTI, Roberto, *Latte di padre. Vitalitá, contesti, livelli di lettura di un motivo folklorico*, Brescia, Grafo Edizioni, 1984.

LOCK, Margaret, *Encounters with aging. Mythologies of menopause in Japan and North America*, Berkeley, University of California Press, 1993.

LOCOH, Thérèse, "Pratiques, opinions et attitudes en matière d'excision en Afrique", en *Population*, núm. 6, 1998, pp. 1227-1240.

LOMBROSO, Cesare (1895), *La Femme criminelle et la prostituée*, Grenoble, Jérôme Million, 1991.

LONDRES, Albert (1930), *La Traite des Blanches. Le Juif errant est arrivé*, París, Le Serpent à plumes, 1998.

LORAUX, Nicole, "Sur la race des femmes et quelquesunes de ses tribus", en *Arethusa*, vol. 11, núms. 1-2, 1978, pp. 43-87.

———, *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, París, Maspero, 1981.

———, "Le lit, la guerre", en *L'Homme*, vol. 21, núm. 1, 1981, pp. 37-67.

———, *Façons tragiques de tuer une femme*, París, Hachette, 1985 [trad. esp.: *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Barcelona, Visor, 1989].

———, *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, París, Gallimard, 1989.

———, "Aspasie, l'étrangère, l'intellectuelle", en *Clio. Histoire, femmes et société*, núm. 13, 2001, pp. 17-42.

LOUIS-COMBET, Claude, *L'Âge de Rose*, París, José Corti, 1997.

LOWIE, Robert H., *Primitive Society*, Nueva York, Horace Liveright, 1920.

MAC AN GHAILL, Martin (comp.), *Understanding masculinities. Social relations and cultural Arenas*, Buckingham, The Open University Press, 1996.

MAC CORMACK, Carol P. y Marilyn Strathern, *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Londres, Nueva York, Cambridge University Press, 1980.

MAC INNES, John, *The End of Masculinity. The Collapse of Patriarchy in modern Societies*, Buckingham, The Open University Press, 1998.

"Maisons closes et traite des Blanches. Le commerce du sexe", en *L'Histoire*, núm. especial, abril de 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw, *The Father in Primitive Psychology*, Londres, K. Paul, Trench, Trubner and Co., 1927.

———, *La Vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, trad. de S. Jankélévitch, París, Payot, 1930 [trad. esp.: *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*, Madrid, Morata, 1975].

MANSSON, Sven-Axel, *L'Homme dans le conmmerce du sexe*, París, UNESCO, 1987.

MARCHAL, R., *Du Waqf comme moyen de déshériter les filles en droit musulman*, Bruselas, Institut de sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1968.

MARCONVILLE, Jean de (1564), *De la Bonté et mauvaistié des femmes*, París, Honoré Champion, 2000.

"Mariage (Le) en Afrique du Nord", *Awal*, núm. 23, 2001.

MARTIN, Emily A.,"The power and pollution of chinese women", en M .Wolf y R. Witke (comps.), *Women in chinese Society*, Stanford, Stanford University Press, 1975, pp. 193-214.

MARUANI, Margaret, "Questions sur l'avenir du salariat féminin", en *Projet*, núm. 246, 1996, pp. 41-48.

"Masculin (Le)", *Le Genre humain*, núm. 10, Bruselas, Éditions Complexe, 1984.

MASON, Otis Tufton, *Woman's Share in primitive Culture*, Nueva York, D. Appleton, 1894.

MATHIEU, Nicole-Claude, "Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe", en *Epistémologie sociologique*, núm. 11, 1971, pp. 19-39.

———, "Homme-culture et femmenature?", en *L'Homme*, vol. 13, núm. 3, 1973, pp. 101-113.

———, "Masculinité/Féminité", en *Questions féministes*, núm. 1, 1977, pp. 51-67.

———, "Quand céder n'est pas consentir", en *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985, pp. 169-245.

———, "Identité sexuelle /sexuée/ de sexe? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre", en A. M. Daune-Richard, M. C. Hurtig y M. E Pichevin (comps.), *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Aix-en-Provence, CEFUP, 1989, pp. 109-147.

———, *L'Anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, París, Côté-femmes Éditions, 1991.

MATHIEU, Nicole-Claude (ed.), *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985.

MAUSS, Marcel (1950), "Les techniques du corps", en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1999, pp. 365-386 [trad. esp.: *Estudios de sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979].

MEAD, Margaret (1948), *L'Un et l'autre sexe. Les rôles d'homme et de femme dans la société*, París, Gonthier, 1966 [trad. esp.: *Masculino y femenino*, Barcelona, Minerva, 1984].

MÉDA, Dominique, *Le Travail, une valeur en disparition?*, París, Alto, 1994.

———, *Le Temps des femmes. Pour un nouveau partage des rôles*, París, Flammarion, 2001 [trad. esp.: *El tiempo de las mujeres*, Madrid, Marca, 2002].

MEILLASSOUX, Claude, *Femmes, greniers et capitaux*, París, Maspero, 1975.

MERNISSI, Fatima, "Feminity as subversion. Reflection on the muslim concept of nushùz", en D. L. Eck y D. Jain (comps.), *Speaking of Faith. Global Perspective on Women, Religion and social Change*, Filadelfia, New Society Publishers, 1987.

———, *The Veil and the male Elite. A feminist interpretation of Women's Rights in Islam*, Perseus Publishing, 1992.

MICHARD-MARCHAL, Claire y Claudine Ribery, *Sexisme et sciences humaines. Pratique linguistique du rapport de sexage*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1982.

MICHEL, Andrée, *Femmes, sexisme et sociétés*, París, PUF, 1977 [trad. esp.: *Mujeres, sexismo y sociedad*, Barcelona, Espejo, 1988].

MICHELS, André (comp.), *Actualité de l'hystérie*, París, Éditions Èrés, 2001.

MILL, John Stuart, *L'Asservissement des femmes*, París, Payot, 1975.

MILLET, Kate, *Sexual Politics*, Nueva York, Doubleday, 1969.

——— (1969), *La Politique du mâle*, París, Stock, 1971.

MITTWOCH, Ursula, "To be right is to be born male", en *New Scientist*, 15 de enero de 1977, pp. 74-76.

MODEFEN (Mouvement pour la Défense des Droits de la Femme Noire), "Sur l'infibulation et l'excision en Afrique", en *Bulletin de l'Association française des anthropologues*, núm. 9, 1982, pp. 50-54.

MOISSEEFF, Marika, "Une femme initiée en vaut... deux. De l'Île aux femmes polynésienne á l'Alien américaine", en A. Babadzan (comp.), *Insularités. Hommage à Henri Lavondès*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2003.

MOKKEDEM, Malika, "Les femmes dans la tradition de l'Islam", en Collectif Jeunes femmes, *Dieu a-t-il peur des femmes?*, Saint-Cloud, Mouvement Jeunes femmes, 1991, pp. 58-65.

MOORE, Henrietta, *Feminism and Anthropology*, Cambridge, Oxford, Polity Press, 1988 [trad. esp.: *Feminismo y antropología*, Madrid, Cátedra, 1991].

MOREL, Nathalie, "Politique sociale et égalité entre les sexes en Suede", en *Recherches et Prévisions*, núm. 64, 2001, pp. 65-78.

MOSSÉ, Georges L., *L'Image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, París, Éditions Abbeville, 1997.

MOSSUZ-LAVAU, Janine y Anne de Kervasdoué, *Les Femmes ne sont pas des hommes comme les autres*, París, Odile Jacob, 1997.

MOSSUZ-LAVAU, Janine, *Femmes/hommes. Pour la parité*, París, Presses de Sciences Po, 1998.

———, "Quand les mères se taisent", en Y. Knibiehler (comp.), *Maternité, affaire privée, affaire publique*, París, Bayard, 2001, pp. 153-168.

———, *La Vie sexuelle en France*, París, Éditions de la Martinière, 2002.

———, "La parité hommes/femmes en politique. Bilan et perspectives", en *Population et Sociétés*, núm. 377, marzo de 2002, pp. 1-4.

MOTTINI-COULON, Edmée, *Essai d'ontologie spécifiquement féminine. Vers une philosophie différente*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1978.

———, *De l'ontologie à l'éthique par la maternité*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1981.

MOULINIÉ, Véronique, *La Chirurgie des âges. Corps, sexualité et représentations du sang*, París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1998.

MOUNIER, Emmanuel, "La femme aussi est une personne", en *Esprit*, núm. 45, junio de 1936.

MUCHEMBLED, Robert, "Sorcières du Cambrésis. L'acculturation du monde rural aux XVIe et XVIIe siècles", en M. S. Dupont-Bouchat, W. Frijhoff y R. Muchembled (comps.), *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, XVIe siècle*, París, Hachette, 1978.

MUEL-DREYFUS, Francine, *Vichy et l'éternel féminin. Contribution à une sociologie politique de l'ordre des corps*, París, Seuil, 1996.

NAGENGAST, Carole y Terence Turner, "Universal human rights *versus* cultural relativity", en *Journal of Anthropological Research*, núm. 53, 1997, pp. 269-273.

NAHOUM-GRAPPE, Véronique, "La belle femme", en G. Duby y M. Perrot (dirs.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 3, ("XVIe-XVIIIe siècle"), dirs. N. Zemon Davis y A. Farge, París, Plon, 1991, pp. 95-109.

———, *Le Féminin*, París, Hachette, 1996.

NAOURI, Aldo, *Les Filles et leurs mères*, París, Odile Jacob, 1998 [trad. esp.: *Hijas y madres*, Tusquets, Barcelona, 1999].

NEIRINEK, Claire, "Accouchement et filiation", en Y. Knibiehler (dir.), *Maternité. Affaire privée, affaire publique*, París, Bayard, 2001, pp. 221-236.

NEUTER, Patrick de, "Le mythe de l'enlèvement d'Europe. Considérations actuelles sur le désir de l'homme á l'aube et au midi de sa vie", en *Le Bulletin freudien*, núms. 37-38, 2001, pp. 75-105.

NOR, Malika, *La Prostitution*, París, Le Cavalier bleu, 2001.

OBBO, Christine, "Dominant male ideology and female options. Three east African case studies", en *Africa*, vol. 46, núm. 4, 1976, pp. 371-389.

OBESJESEKERE, Gananath, *Medusa's hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

OLENDER, Maurice, "Aspects de Baubô: textes et contextes antiques", en *Revue de l'histoire des religions*, núm. 202, 1985, pp. 3-55,

OLIVIER, Jacques, *Alphabet de l'imperfection et de la malice des femmes*, Rouen, 1617.

ONU, *Meeting in Mexico*, Conferencia mundial en el año internacional de la mujer, NU, Nueva York, 1975.

OPPONG, Christine (comp.), *Female and Male in West Africa*, Londres, George Allen and Unwin, 1983.

ORTNER, Sherry B. y Harriet Whitehead (comps.), *Sexual Meanings. The cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

OZOUF, Mona, *Les Mots des femmes. Essai sur la singularité française, l'esprit de la Cité*, París, Fayard, 1995.

PADERNI, Paula, "Le rachat de l'honneur perdu. Le suicide des femmes dans la Chine du XVIII[e] siècle", en *Études chinoises*, vol. 10, núms. 1-2, 1991, pp. 135-160.

PAILLER, Mine, *Femmes en marche*, París, Le Temps des cerises, 2001.

PANCER, Nita, *Sans peur et sans vergogne. De l'honneur et des femmes aux premiers temps mérovingiens (VI[e]-VII[e] siècle)*, París, Albin Michel, 2001.

PARENT-DUCHÂTELET, Alexandre, *La Prostitution à Paris au XIX[e] siècle*, París, Seuil, 1981.

PASSEMARD, Luce, *Les Statuettes féminines dites Vénus stéatopyges*, Nîmes, Imprimerie coopérative la Laborieuse, 1938.

PAULME, Denise (1976), *La Mère dévorante*, París, Gallimard, 1997.

PAULME, Denise (comp.), *Femmes d'Afrique noire*, La Haya, París, Mouton, 1960.

PEIFFER, Jeanne, "Femmes savantes, femmes de sciences", en F. Collin (dir.), *Le Sexe des sciences*, París, Autrement, 1992, pp. 32-41.

PERROT, Michèle, *Femmes publiques*, París, Textuel, 1997.

———, *Les Femmes ou les silences de l'histoire*, París, Flammarion, 1998.

PERROT, Philippe, *Le Corps féminin. Le travail des apparences XVIIIe-XIXe siècle*, París, Seuil, 1991.

PEYRE, Évelyne y Joëlle Wiels, "De la 'nature des femmes' et de son incompatibilité avec l'exercice du pouvoir: le poids des discours scientifiques depuis le XVIIe siècle", en É. Viennot (dir.), *La Démocratie à la française ou les femmes indésirables*, París, Publications de l'université París-VII-Denis-Diderot, 1996.

PHETERSON, Gail (comp.), *A Vindication of the Rights of Whores*, Seattle, Seal Press, 1989.

PICHOT, André, *Histoire de la notion de vie*, París, Gallimard, 1993.

PÍO XII, *La Condition de la femme dans le monde moderne*, mensaje de S. S. Pío XII a las mujeres, París, SPES, 1947.

Piége (Le) de la parité. Arguments pour un débat, París, Hachette littératures, 1999.

Place (La) des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales, París, La Découverte, 1995.

PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain*, Bruselas, de Boeck Université, 2000.

POMEROY, Sarah-B., *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in classical Antiquity*, Londres y Nueva York, Routledge, 1975 [trad. esp.: *Diosas, prostitutas, esposas y esclavas. Las mujeres en la Antigüedad clásica*, Madrid, Akal, 1990].

PORGÉS, Laurence, "Un thème sensible: l'excision en Afrique et dans les pays d'immigration africaine", en *Afrique contemporaine*, núm. 196, 4º trimestre, 2000, pp. 49-74.

POULLAIN DE LA BARRE, François (1679), *De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs*, Toulouse, Université Toulouse/Le Mirail, 1982.

———, *De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes...*, París, Chez J. Dupuis, 1675.

——— (1673), *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugez*, París, Fayard, 1984.

PRZYLUSKI, Jean, *La Grande Déesse*, París, Payot, 1950.

QUÉRÉ, Louis (dir.), "Le sexe du téléphone", en *Réseaux*, vol. 18, núm. 103, 2000.

QUIGNARD, Pascal, *Le Sexe et l'effroi*, París, Gallimard, 1994.

RAPHAEL, Dana (comp.), *Being female. Reproduction, Power and Change*, La Haya, París, Mouton, 1975.

"Rapports (Les) sociaux de sexe", *Actuel Marx*, núm. 30, PUF, 2001.

RAULIN, Anne, *Femme en cause. Mutilations sexuelles des fillettes africaines en France aujourd'hui*, París, Féderation de l'Éducation nationale, Centre féderal, 1987.

RAZAVI, Shahra, "Pauvreté et genre", en *Revue internationale des Sciences sociales*, núm. 162, diciembre, 1999, pp. 543-553.

Recherches féministes, vol. 5, núm. 2, núm. especial "Femmes au travail", 1992.

REED, Evelyn, *Féminisme et anthropologie*, París, Denoël Gonthier, 1979.

REITER, Rayna R., "The search for origine. Unraveling the threads of gender hierarchy", en *Critique of Anthropology*, vol. 3, núms. 9-10, 1977, pp. 5-24.

REITER, Rayna R. (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York y Londres, Monthly Review Press, 1975.

REMAURY, Bruno, *Le Beau Sexe faible. Les images du corps féminin entre cosmétique et santé*, París, Grasset, *Le Monde*, 2000.

RIEGER, Dietmar, "Le motif du viol dans la littérature de la France médiévale entre norme courtoise et réalité courtoise", en *Cahiers de civilisation médiévale*, núm. 31, 1988, pp. 241-267.

RIOT-SARCEY, Michèle, *Histoire du féminisme*, París, La Découverte, 2002.

RODGERS, Catherine, Le Deuxième Sexe *de Simone de Beauvoir. Un héritage admiré et contesté*, París, L'Harmattan, 1998.

ROGERS, Barbara, *The Domestication of Women. Discrimination in developing Societies*, Londres, Kogan Page, 1980.

"Rôles (Les) passés, présents et futurs des femmes africaines", en *Revue canadienne des Études africaines*, vol. 6, núm. 2, 1972.

ROSALDO, Michelle Z., "The use and abuse of anthropology. Reflections on feminism and cross-cultural understanding", en *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 5, núm. 3, 1980, pp. 389-417.

ROSALDO, Michelle Z. y Louise Lamphere (comps.), *Women, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974.

ROSANVALLON, Pierre, *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, París, Gallimard, 1992.

ROSSIAUD, Jacques, "Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est au V[e] siècle", en *Annales*, ESC, 1976, pp. 289-325.

———, *La Prostitution médiévale*, París, Flammarion, 1990 [trad. esp.: *La prostitución en el medioevo*, Madrid, Ariel, 1986].

ROUSSELLE, Aline, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, París, PUF, 1983 [trad. esp.: *Porneia. Del control del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona, Edicions 62, 1989].

———, "La politique des corps. Entre procréation et continence á Rome", en G. Duby y M. Perrot (dirs.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 1 ("L'Antiquité"), dir. P. Pantel Schmitt, París, Plon, 1991, pp. 326-330.

ROYER, Clémence, *Origine de l'homme et des sociétés*, París, Guillaumin, 1970.

RUBIN, Gayle, "The traffic in women. Notes on the 'political economy' of sex", en R. R. Reiter (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York y Londres, Monthly Review Press, 1976, pp. 157-210.

RUSSELL, Andrew, Elisa Soto y Mary Thomson (comps.), *Contraception across cultures. Technologies, choices, constraints*, Oxford y Nueva York, Berg, 2000.

Rwanda. Not so innocent. When Women become Killers, Londres, African Rights, 1995.

SAOUTER, Anne, *Être rugby. Jeux du masculin et du féminin*, París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme et Mission du patrimoine ethnologique, 2000.

SACKS, Karen, *Sisters and Wives. The Past and the Future of sexual Equality*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1979.

SAUNIER, Geneviève, "Les lois révolutionnaires des femmes au sein du zapatisme. Du texte aux acteurs", en *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 31, núm. 1, 2001, pp. 71-82.

SCHLEGEL, Alice, *Male Dominance and female Autonomy. Domestic Authority in matrilineal Societies*, Yale, Human Relations Area Files Press, 1972.

SCHLEGEL, Alice (comp.), *Sexual Stratification. A crosscultural View*, Nueva York, Columbia University Press, 1977.

SCHMITT PANTEL, Pauline, "Athéna Apatouria et la ceinture: les aspects féminins des Apatouries à Athènes", en *Annales ESC*, noviembre-diciembre de 1977, pp. 1059-1073.

SCHNEIDER, Michel, *Big Mother. Psychologie de la vie politique*, París, Odile Jacob, 2002.

SCHNEIDER, Monique, *Généalogie du masculin*, París, Aubier, 2000.

SCHWENDINGER, Julia R. y Herman Schwendinger, *Rape and Inequality*, Beverly Hills, Londres y Nueva Delhi, Sage Publications, 1983.

SCUBLA, Lucien, "Françoise Héritier et l'avenir du structuralisme", en J. L. Jamard, E. Terray y M. Xanthakou (comps.), *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, París, Fayard, 2000, pp. 37-45.

———, "Hiérarchie des sexes et hiérarchie des savoirs ou Platon chez les Baruya", en *Cités*, núm. 9, 2002, pp. 13-24.

SCOTT, Joan, *La Citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*, París, Albin Michel, 1997.

SEGALEN, Martine, *Mari et femme dans la société paysanne*, París, Flammarion, 1984.

SEN, Amyarta, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, París, Odile Jacob, 1999.

———, "Quand la misogynie devient un problème de santé publique", en *Courrier international*, núm. 601, 10-15 de mayo de 2002 [trad. esp.: "Desigualdad de género: la misoginia como problema de salud pública", en *Letras Libres*, septiembre de 2002].

"Sexes. Comment on devient homme ou femme", en *La Recherche*, ed. esp., núm. 6, 2001-2002.

SHELL-DUNCAN, Bettina e Ylva Hernlund (comps.), *Female "Circumcision" in Africa. Culture, Controversy and Change*, Londres, Lynne Rienner, Boulder, 2000.

SHORTER, Edward, *Le Corps des femmes*, París, Seuil, 1982.

SINDZINGRE, Nicole, "Le plus et le moins. Á propos de l'excision", en *Cahiers d'Études africaines*, 17 (1) 65, 1977, pp. 65-75.

———, "Un excès par défaut. Excision et représentations de la féminité", en *L'Homme*, vol. 19, núms. 3-4, "Les catégories de sexe en anthropologie sociale", 1979, pp. 171-181.

SINEAU, Mariette, *Des femmes en politique*, París, Economica, 1998.

———, *Profession: femme publique. Sexe et pouvoir sous la Cinquième République*, París, Presses de Sciences Po, 2001.

SINGER, Max, "Vers un monde moins peuplé que les États-Unis", en *La Recherche*, núm. 327, 2000.

SISSA, Giulia, *Le Corps virginal. La virginité en Grèce ancienne*, París, Vrin, 1987.

———, *L'Âme est un corps de femme*, París, Odile Jacob, 2000.

SLOCUM, Sally, "Woman the gatherer. Male bias in anthropology", en R. R. Reiter (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York y Londres, Monthly Review Press, 1975, pp. 36-50.

SMITH, Adam (1759), *Traité des sentiments moraux*, París, Guillaumin, 1860 [trad. esp.: *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 1997].

"Société (La) des femmes", en *Les Cahiers du GRIF*, Bruselas, Editions Complexe, 1992.

SOFER, Catherine, *La Division du travail entre hommes et femmes*, París, Economica, 1985.

SOHN, Anne-Marie, *Chrysalides. Femmes dans la vie privée (XIXe-XXe siècle)*, París, Publications de la Sorbonne, 1996.

SOLÉ, Jacques (1993), *L'Âge d'or de la prostitution de 1870 à nos jours*, París, Plon, reed. Hachette littératures, 1994.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane, *Studies in Girls' Transitions*, Atenas, Kardamitsa, 1988.

"Sport (Le). Elles en parlent", en *Lunes*, ed. esp., 2001.

SPRINGER, Sally P. y Deutsch, George, *Left Brain, Right Brain*, San Francisco, W. H. Freeman and Co., 1981 [trad. esp.: *Cerebro izquierdo, cerebro derecho*, Barcelona, Gedisa, 1984].

STAROBINSKI, Jean, "Sur la chlorose", en *Romantismes*, núm. 31, "Sangs", 1981, pp. 113-130.

STEINBERG, Sylvie, *La Confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*, París, Fayard, 2001.

STOLA-LAMARRE, Annie, *L'Enfer de la IIIe République. Censures et pornographes*, París, Imago, 1989.

SUCHON, Gabrielle, *Traité de la morale et de la politique*, Lyon, B. Vignieu y J. Certe, 1693.

SULLEROT, Évelyne, *Histoire et sociologie du travail féminin*, París, Gonthier, 1968 [trad. esp.: *Historia y sociología del trabajo femenino*, Barcelona, Edicions 62, 1988].

———, *Le Fait féminin*, París, Fayard, 1981 [trad. esp.: *El hecho femenino*, Madrid, Argos Vergara, 1979].

TABET, Paola, "Les mains, les outils, les armes", en *L'Homme*, vol. 19, núms. 3-4, "Les catégories de sexe en anthropologie sociale", 1979, pp. 5-61.

———, "Fertilité naturelle, reproduction forcée", en N. C. Mathieu (comp.), *L'Arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, París, Éditions de l'EHESS, Cahiers de l'Homme, 1985, pp. 61-146.

———, "Du don au tarif. Les relations sexuelles impliquant une compensation", en *Les Temps modernes*, núm. 490, 1987, pp. 1-53.

———, *La Construction sociale de l'inégalité des sexes*, París, L'Harmattan, 1998.

———, "La grande arnaque: l'expropriation de la sexualité des femmes", en *Actuel Marx 30. Les Rapports sociaux de sexe*, París, PUF, 2001, pp. 131-152.

TAHON, Marie-Blanche, "Le don de la mère", en *Anthropologie et sociétés*, vol. 19, núms. 1-2, 1995, pp. 139-155.

TAUZIN, Aline, *Figures du féminin dans la société maure (Mauritanie). Désir nomade*, París, Karthala, 2001.

"Temps (Le) des jeunes filles", *Clio*, núm. 4, 1996.

TERTULIANO, "La toilette des femmes", en *Sources chrétiennes*, núm. 173, París, Cerf, 1971.

TESTART, Alain, *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*, París, Éditions de l'EHESS, 1986.

———, "Les Amazones, entre mythe et réalité", en *L'Homme*, núm. 163, 2002, pp. 185-194.

THÉBAUD, Françoise, "Féminisme et modernité: les configurations du siècle", en Y. Knibiehler (dir.), *Maternité. Affaire privée, affaire publique*, París, Bayard, 2001, pp. 29-48.

THÉBAUD, Françoise (comp.), *Histoire des femmes. Le XXe siècle*, París, Plon, 1992.

THÉRY, Irène, "Différence des sexes et différence des générations. L'institution familiale en déshérence", en *Esprit*, diciembre de 1996, pp. 65-90.

———, *Couple, filiation et parenté aujourd'hui*, París, La Documentation française, Odile Jacob, 1998.

———, "Mixité et maternité", en Y. Knibiehler (comp.), *Maternité, affaire privée, affaire publique*, París, Bayard, 2001, pp. 251-270.

THIAM, Awa, *La Parole aux négresses*, París, Denoël Gonthier, 1978.

———, "Le combat des femmes pour l'abolition des mutilations sexuelles", en *Revue internationale des sciences sociales*, núm. 157, 1998, pp. 433-438.

THOMAS, Yan, "La division des sexes en droit romain", en G. Duby y M. Perrot (comps.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 1 ("L'Antiquité"), dir. P. Schmitt Pantel, París, Plon, 1991, pp. 103-156.

THOMASSET, Claude, "La femme au Moyen Âge. Les composantes fondamentales de sa représentation: immunité-impunité", en *Ornicar*, núms. 22-23, 1981, pp. 223-238.

———, "De la nature féminine", en G. Duby y M. Perrot (comps.), *Histoire des femmes*, t. 2 ("Le Moyen Âge"), dir. Christiane Klapisch-Zuber, París, Plon, 1991, pp. 55-81.

TILLION, Germaine, *Le Harem et les cousins*, París, Seuil, 1966.

TODESCHINI, Maya, *La Bombe au féminin. Les femmes d'Hiroshima et de Nagasaki*, París, EHESS, Diplôme de l'EHESS, 1997.

TOURAILLE, Priscille, *La Notion de "base biologique" dans les spéculations autour du "sexe du cerveau". Un éclairage anthropologique*, París, EHESS, Mémoire de DEA, 1995.

"Traditions (Les) dangereuses peuvent-elles être exclues des débats sur la culture?", en *Équilibres et Populations*, núm. 69, junio-julio de 2001.

Travail, Genre, Société, "Dossier Égalité, parité, discrimination: l'histoire continue", núm. 7, 2002.

TYLOR, Edward B., *Researches into the early History of Mankind and the Development of Civilization*, Londres, J. Murray, 1865.

———, "On the method of investigating the development of institutions, applied to laws of marriage and descent", en *Journal of the Royal anthropological Institute*, núm. 18, 1889, pp. 245-272.

"Un (L') et l'autre sexe", en *Esprit*, marzo-abril de 2001.

VALIENTE NOAILLES, Carlos, *Kua et Himba. Deux peuples traditionnels du Botswana et de Namibie face au nouveau millénaire*, Ginebra, Musée d'Ethnographie, 2001.

VALLET, Odon, *Petit lexique des idées fausses sur les religions*, París, Albin Michel, 2002.

VAN RENTERGHEN, Marion, "Amérique, la vie en bleu viagra", en *Le Monde*, 14 de octubre de 1998.

VAN SCHURMAN, Anna Maria, *Question célèbre s'il est nécessaire ou non que les filles soient sçavantes...*, París, Rolet le Duc, 1646.

VEAUVY, Christiane y Laura Pisano, *Paroles oubliées. Les femmes et la construction de l'État-nation en France et en Italie. 1789-1860*, París, Armand Colin, 1997.

VERDIER, Yvonne, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, París, Gallimard, 1979.

VÉRILHAC, Anne-Marie y Claude Vial, *Le Mariage grec du VI[e] siècle avant J.-C. à l'époque d'Auguste*, BCH, supl. 32, París, Ecole Française d'Athènes, 1998.

VEYNE, Paul, François Lissarague y Françoise Frontisi-Ducroux, *Les Mystères du gynécée*, París, Gallimard, 1998.

VIALLES, Noelie, *Le Sang et la chair. Les abattoirs du pays de l'Adour*, París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1987.

VIDAL, Laurent, *Femmes en temps de sida*, París, PUF, 2000.

VIENNOT, Éliane (dir.), *La Démocratie "à la française" ou les femmes indésirables*, París, Publications de l'université Paris VII-Denis-Diderot, 1996.

VIGARELLO, Georges, *Histoire du viol XVI[e]-XX[e] siècle*, París, Seuil, 1998 [trad. esp.: *Historia de la violación*, Madrid, Cátedra, 1999].

VINCENT, Jean-Didier, *La Chair et le diable*, París, Odile Jacob, 1995.

———, *Biologie des passions*, París, Seuil, 1998 [trad. esp.: *Biología de las pasiones*, Barcelona, Anagrama, 1998].

VINCENT, Jeanne-Françoise (1976), *Femmes béti entre deux mondes. Entretiens dans la forêt du Cameroun*, París, Karthala, 2001.

VINCKE, Édouard, "Liquides sexuels féminins et rapports sociaux en Afrique centrale", en *Anthropologie et Société*, núm. 15, 1991, pp. 167-188.

VIREY, Julien-Joseph, *De l'Éducation*, París, 1802.

———, *De la Femme, sous ses rapports physiologique, moral et littéraire*, París, Crochard, 1823.

WALKER BYNUM, Caroline, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the human Body in medieval Religion*, Nueva York, Zone Books, 1991.

———, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes dans la nourriture et la spiritualité médiévales*, París, Le Cerf, 1994.

WARNER, M. (1976), *Alone of all her Sex. The Myth and the Cult of Virgin Mary*, Londres, Picador/Pan Books, 1985.

WEINER, Annette (1976), *La Richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes (îles Trobriand)*, París, Seuil, 1983.

WELZER-LANG, Daniel, *Les Uns, les unes et les autres*, París, Métailié, 1994.

WESTERMARCH, Edward, *The History of human Marriage*, Londres, Macmillan and Co., 1901.

Womens's Committee of the National Council of Resistance of Iran, *Misogyny in Power. Iranian Women Challenge. Two Decades of Mullahs' Gender Apartheid*, 2000.

XANTHAKOU, Margarita, "Une histoire pas comme il faut", en J. L. Jamard, E. Terray y M. Xanthakou (comps.), *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, París, Fayard, 2000, pp. 311-328.

YAGUELLO, Marina, *Les Mots et les femmes*, París, Payot, 1979.

ZAPPERI, Roberto, *L'Homme enceint. L'homme, la femme et le pouvoir*, París, PUF, 1983.

ZEGHIDOUR, Slimane, *Le Voile et la bannière*, París, Hachette, 1990.

ZEITLIN, Froma I., "Configuration of rape in Greek Myth", en S. Tomaselli y R. Porter (comps), *Rape*, Oxford, 1986, pp. 122-151.

———, *Playing in Other. Gender and Society in classical Greek Literature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

ZELLNER, Harriet, "Discrimination against women, occupational segregation and the relative wage", en *American economic Review*, vol. 62, núm. 2, 1972, pp. 157-160.